ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO I.—1922.—NÚMERO 1

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

MADRID (8)

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25, TELÉFONO 332-J
ADMINISTRACIÓN: PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14, TELÉFONO 3210-M.
APARTADO DE CORREOS 8.001

15675

V. 1
1922

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

EDITORIAL IBÉRICA, Alburquerque, 12.—Teléf. 403-J.

A NUESTROS LECTORES

Después de madura reflexión, y a pesar de las dificultades económicas de los tiempos presentes, nos hemos decidido a publicar la nueva revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS.

Son tantos los problemas religiosos, morales, sociales, pedagógicos, etc., que se agitan en nuestros días, que cada vez se hacía más difícil dar satisfacción a un deseo muy natural en muchos lectores de *Razón y Fe:* el deseo de ver tratadas más científicamente las cuestiones teológicas y filosóficas.

Teniendo en cuenta este deseo de muchos distinguidos eclesiásticos, y deseando contribuír, en la medida de nuestras fuerzas, al intenso movimiento actual teológico-filosófico, que también se va notando en España, nos hemos determinado a publicar ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, revista, como se ve, modesta, trimestral y por ahora de corto número de páginas.

Su fin, como lo indica el título, es tratar exclusivamente de las ciencias eclesiásticas. En ella, pues, tendrán cabida estudios e investigaciones sobre Sagrada Escritura, Patrología, Teología especulativa, moral y positiva, Derecho Canónico, Filosofía, Literatura eclesiástica en su más amplia acepción, sobre los principales hechos históricos de la Iglesia, sobre su organización y sus instituciones.

El carácter de la revista ha de ser de investigación científica, o a lo menos de escogida vulgarización. Se procurará también recoger en sendos *Boletines* los descubrimientos y

trabajos especiales que los escritores nacionales y extranjeros den a luz, a fin de informar a nuestros lectores de la marcha de los estudios eclesiásticos. En una sección, dedicada a *Notas y textos*, se publicarán pensamientos originales, nuevos puntos de vista, descubrimientos recientes, noticias sobre códices y variantes desconocidas, sobre ediciones y cartularios, comunicaciones, en fin, que sin merecer todo un artículo, son dignas de consignarse en una revista eclesiástica científica. Finalmente, llevará cada número algo de *Bibliografía*, sólo de obras selectas e importantes.

Ni es necesario decir que en todo procuraremos proceder sometidos a nuestra Madre la Iglesia católica, seguir sus normas, apoyarnos en la tradición de los Padres y teólogos católicos, sobre todo de santo Tomás de Aquino, y defender nuestra santa religión contra los ataques abiertos y solapados de los heterodoxos y de los novadores modernistas.

La Redacción.

«MUJER, HE AHÍ A TU HIJO»

Maternidad espiritual de María para con todos los fieles, según San Juan, XIX, 26-27.

Introducción.—Son altamente consoladores para todo corazón cristiano los progresos que en estos últimos tiempos ha realizado y está realizando la Teología Mariana. Tales progresos son debidos en gran parte a la creciente importancia que se ha dado y se va dando al llamado Proto-Evangelio (Gen. 3, 14-15). Queda aún, sin duda, mucho que hacer; y estamos convencidos que los futuros adelantos se han de obtener fecundando e iluminando el Proto-Evangelio con la Teología de San Juan y de San Pablo, que multiplican de un modo no sospechado su luz y su fuerza demostrativa.

San Juan, el discípulo amado de Jesús, el hijo predilecto de María, no podía menos de contribuír a la glorificación de su Madre. Los tres pasajes tan conocidos, pero cuya significación teológica dista mucho de haber sido agotada, es decir, el milagro realizado en Caná por la intercesión de María, las palabras que Jesús moribundo dirige desde la cruz a la Madre y al discípulo, y la gran señal de la Mujer en el Apocalipsis, son, cada uno en su género, de capital interés para la Mariología. Entre éstos el más importante, por lo menos el más popular, es el segundo. María al pie de la cruz queda constituída, con las palabras del divino Redentor, madre espiritual no solamente de Juan, sino también, en su persona, de todos los fieles. Así lo han enseñado en públicos documentos y con expresiones encarecidas los Romanos Pontífices, y así lo entiende y siente cordialmente el pueblo cristiano. En otros documentos bíblicos estará, si se quiere, expresada con mayor claridad y fuerza esta maternidad espiritual y universal de la Virgen Santísima; pero en ninguno de ellos seguramente está representada y como encarnada tan viva y dramáticamente, como en nuestro pasaje, esta dulce maternidad: de ahí el singular atractivo que ejerce en el corazón de los fieles. Pero, en el terreno científico, ¿puede tal interpretación sostenerse o

admitirse como rigurosamente exacta?; ¿es algo más que una piadosa acomodación?

Tal es la cuestión que ahora deseamos tratar. Si escribiésemos exclusivamente para los técnicos, apelaríamos a los términos técnicos de sentido propio y derivado, típico y literal, consecuente y acomodado, para dar a nuestra tesis toda la exactitud científica, que la materia requiere; pero, independientemente de estos tecnicismos, y acaso más claramente que con ellos, podemos formular así el problema, al alcance de todos: al decir Jesús a María, señalando a Juan: «Mujer, he ahí a tu hijo», y luego dirigiéndose al discípulo: «He ahí a tu Madre», ¿pensó realmente en nosotros y tuvo verdadera intención de representarnos y comprendernos en la persona de Juan? En otros términos: al constituír Jesús a María Madre de Juan y a Juan hijo de María, ¿quiso verdaderamente, en Juan y con Juan, darnos a María como Madre nuestra y hacernos a nosotros hijos suyos? Al lado del problema así formulado, creemos tienen importancia muy secundaria los términos técnicos de sentido típico o literal, de más difícil o sutil aplicación en este caso de lo que a primera vista parece. Decimos, pues, que las palabras del Salvador moribundo, en sentido propio y verdadero, sea típico o literal, se refieren no solamente a la persona de Juan, allí presente, sino igualmente a todos los fieles, presentes entonces en la mente y en el corazón del Redentor.

Vamos a tratar la cuestión desde el punto de vista exclusivamente exegético, o, si se quiere, de la Teología bíblica. Prescindiremos, por tanto, de los argumentos patrísticos y de las declaraciones pontificias, que puedan corroborar nuestra tesis. Sabido es que no todos los intérpretes dan a las palabras del Salvador la significación propia que nosotros les atribuímos: con todo el respeto que se merecen estos insignes exégetas, creemos que, sin salir del terreno de la exégesis bíblica, se puede demostrar que verdadera y propiamente Jesús con estas palabras constituyó a María Madre espiritual y universal de los fieles, no por mera acomodación o extensión, sino por inmediata y formal designación. Y confesamos que nos parece ser tal la fuerza de las razones, que da a nuestra tesis verdadera certeza moral.

Para proceder por orden y por grados, dividiremos nuestra demostración en tres partes: en la primera, probaremos que las palabras de Jesús establecen entre María y Juan verdadera relación de maternidad y filiación;—en la segunda, que esta maternidad es de orden espiritual;—en la tercera, que lejos de agotarse en Juan, esta maternidad alcanza a todos los fieles: Madre de Juan, Madre espiritual, Madre universal.

I. María, Madre de Juan.

Al afirmar que María quedó constituída Madre de Juan, y Juan igualmente hijo de María, queremos decir que Jesús al dar a Juan el amoroso encargo de mirar y tomar como suya a su divina Madre, no se limitó a confiar meramente al discípulo amado el cuidado temporal de la Madre afligida, que con la muerte del Hijo iba a quedar en la soledad y abandono; sino que estableció y creó entre ambos verdaderos vínculos de maternidad y filiación, dando a María corazón de Madre para con Juan, y a Juan corazón de hijo para con María. Para convencerse de ello creemos que son decisivas las siguientes consideraciones.

Primeramente, si Jesús hubiera juzgado oportuno tomar alguna providencia para dejar a su Madre convenientemente atendida, indudablemente la hubiera tomado antes, por ejemplo, en el cenáculo. Tiempo y ocasión, más a propósito que la hora presente, había tenido allí el divino Maestro, cuando el discípulo amado estaba reclinado sobre su pecho y su Corazón.

En segundo lugar, para tal encargo jamás hubiera empleado el Salvador expresiones tan solemnes, tan elevadas, casi poéticas, y dos veces repetidas: «Mujer, he ahí a tu hijo»; Juan, «he ahí a tu Madre»; se hubiera limitado a decir, como el piadoso samaritano de la parábola al mesonero: «Curam illius habe...» (Luc. 10, 35): «Juan, toma a tu cuidado a mi madre». Además, las palabras del Maestro, tomadas en su sentido propio y natural, como hay que tomarlas, siempre que poderosas razones no nos obligan a lo contrario, hablan clara y terminantemente de «Madre» y de «hijo», de maternidad y de filiación: luego en este sentido hay que entenderlas, y no de un mero encargo temporal.

En tercer lugar, tal providencia era enteramente superflua; pues semejante cuidado lo tenían ya los llamados «hermanos y hermanas» de Jesús, con quienes vivía su divina Madre. Y si de algún nuevo socorro tuviera aún necesidad, allí estaba con ella junto a la cruz su propia hermana, María de Cleofás, que hasta entonces había socorrido con sus recursos al Maestro; y, según los Sinópticos, estaban allí también Salomé, la propia madre de Juan, y María Magdalena, cuyo amor al Maestro y cuya fina amistad con su Madre mirarían como un favor y una dicha poner a disposición de María sus recursos, que no parece eran escasos.

En fin, Jesús durante los tres años de su predicación evangélica no había tenido de su divina Madre este cuidado de proveerla en las cosas temporales; sino que, dejando semejante cuidado a sus parientes, él se entre-

gó de lleno a las cosas de su Padre celestial. Luego no tenía por qué señalar a Juan como sustituto suyo para atenciones temporales y terrenas, que él había confiado enteramente a la providencia divina.

Luego María desde este momento queda constituída Madre de Juan, y Juan queda hecho hijo de María. Pero no basta esto. Esta maternidad y esta filiación no son meramente adoptivas, de orden humano y terreno, cuales eran las adopciones vulgares, usadas entre los Judíos y entre los Romanos; sino que, levantándose a inmensa altura sobre estos vínculos jurídicos vulgares, pertenecen a un orden superior, al orden divino de la gracia. Las palabras de Jesús hacen a María Madre espiritual del discípulo amado.

II.—María, Madre espiritual.

Una maternidad vulgarmente adoptiva hubiera sido un vínculo de parentesco meramente natural y terreno. Ahora bien, es absolutamente inadmisible que, en aquellos momentos solemnes, el Maestro celestial hubiera consagrado con palabras de tanta majestad un parentesco puramente humano y vulgar. En efecto, ¿cuál fué el pensamiento de Jesús, cuál su estima y aprecio, de los vínculos de parentesco meramente natural? Por fortuna, abundan en el Evangelio los testimonios de aquel soberano desprendimiento y despego que sentía Jesús hacia los vínculos de orden puramente humano y natural, aun para con su propia Madre. Ya las primeras palabras que de Jesús nos han conservado los Evangelios, palabras ciertamente dirigidas a su Madre santísima después de tres días de mortal angustia, muestran claramente cuán libre estaba su divino Corazón de todo apego a la carne y sangre: «¿Cómo es que me buscábais? ¿No sabíais que yo me he de emplear en las cosas de mi Padre?» (Luc. 2, 49.) Más severas son aún, en apariencia, aquellas otras con que respondió en Caná de Galilea a su Madre, que le pedía un milagro: «¿Qué tienes que ver conmigo, Mujer?» (Ioan. 2, 4.) De carácter más general, pero no menos expresivas, son otras declaraciones del Divino Maestro, conservadas por los tres Sinópticos (Mat. 12, 46-50; Marc. 3, 31-35; Luc. 8, 19-21). He aquí la pintoresca narración de San Marcos: «Llegan su Madre y sus hermanos, y quedándose fuera le envían un recado en que le llamaban. Estaba sentada en torno de él gran multitud. Dícenle, pues:—Mira que tu Madre y tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan. Él respondiéndoles dice:—¿Quién es mi madre, y quiénes mis hermanos? Y echando en torno una mirada a los que estaban sentados en círculo alrededor de él, dice:—He aquí mi Madre y

mis hermanos. Quienquiera que hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano y mi hermana y mi Madre.» O, como dice por San Lucas: «Mi Madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen.» Por fin, a aquella buena mujer, que llamó bienaventurado el seno de la Madre que le llevó, y los pechos que le amamantaron, respondió el Salvador: «Antes bien son bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Luc. 11, 28). Es, pues, inverosímil que Jesús, después de haber mostrado en toda su vida tan poco aprecio del parentesco puramente natural, ya próximo a la muerte, en aquellos momentos tan solemnes, hiciese de él tanta cuenta. A los que entendiesen la maternidad de María como un vínculo puramente humano, podría decir Jesús aquellas mismas palabras con que reprendió la grosera inteligencia de los Cafarnaítas: «El espíritu es el que vivifica: la carne nada aprovecha: las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida» (Ioan. 6, 63). No iba Jesús en aquellas horas supremas a retractar enseñanzas tan categóricas y personales.

La misma solemnidad y tono casi poético de las expresiones, notados anteriormente, no eran muy a propósito para crear lazos de parentesco puramente humano y en cierta manera ficticio. Cierto, no se resienten de sequedad o frialdad jurídica aquellas palabras tan delicadamente expresivas, «Mujer, ahí tienes a tu hijo»; discípulo mío a quien amo, «ahí tienes a tu Madre». Compárense estas expresiones con aquéllas otras: «He aquí el hombre», «Aquí tenéis a vuestro Rey». (Joan. 19, 5, 14), que en la intención de Pilato, que las profiere, y más en la del Evangelista, que las consigna: están preñadas de altísima significación y profundo sentimiento. El mismo callar el nombre de Juan, para designarle con la expresión de «discípulo a quien amaba» Jesús, contribuye a reforzar el carácter sagrado y como tonalidad espiritual de las palabras del Maestro moribundo. Además, las circunstancias, todas de orden espiritual y sobrenatural, excluyen una interpretación de tan bajos quilates, como sería la creación de vínculos humanamente jurídicos. Cuando se está realizando la redención humana, cuando el pensamiento y el corazón del Redentor están enteramente absorbidos por este negocio divino, cuando todo lo que dice y hace mira exclusivamente a la glorificación de Dios y a la salvación de los hombres, no es verosímil se distrajese el Salvador de la obra encomendada por su Padre celestial para emplear su atención en un asunto tan humano. En aquellos supremos momentos en que su divino Corazón se estaba abrasando y consumiendo de amor, el Maestro celestial no podía anudar los corazones de la Madre y del discípulo con otros lazos que los de la maternidad y filiación celestial y espiritual. Al tomar de su propio Corazón el fuego de amor, que iba a in-

fundir en los corazones de María y de Juan, Jesús no halló otro amor que comunicarles, sino el amor divino en que él se abrasaba.

No carece de fuerza otra consideración. Estaba allí presente Salomé, la madre de Juan. Hacer a Juan hijo adoptivo de María era desligar o aflojar los lazos filiales que le unían a Salomé; era quitárselo a su madre para darlo a otra mujer. Esto, hecho en presencia de la madre natural, tiene no sé qué de poco delicado. Si se trata, en cambio, de maternidad espiritual, la cosa cambia enteramente de aspecto. Los lazos espirituales pueden añadirse a los naturales sin desatarlos o aflojarlos. Como años antes había abandonado a su padre Zebedeo para seguir a Jesús, así ahora Juan podía dejar a su madre Salomé para consagrarse al servicio y obsequio de María: porque en uno y otro caso el amor filial no cedía su lugar a otro afecto del mismo orden humano, sino que, conservándose íntegro, quedaba subordinado a otros sentimientos de orden superior y divino.

Lo dicho hasta aquí parece demasiado claro, para que insistamos tanto en su demostración. Así es, en verdad. Pero era menester dejar previamente asegurados estos dos puntos, para concentrar toda la fuerza de la argumentación en el punto que pudiera parecer más flaco o controvertible de nuestra tesis: en la universalidad de esta maternidad espiritual de María.

III.—Maternidad universal.

María es Madre de Juan, y Madre espiritual; pero esta maternidad no se limita a solo el discípulo allí presente, sino que se extiende a todos los discípulos de Jesús, representados y como incluídos en la persona de Juan. Tal es el hecho de la maternidad universal, porque tal fué el pensamiento de Jesús, y tal la intención del Evangelista al relatar el hecho. Para demostrarlo se ofrecen cuatro géneros de razones, que parece conveniente tratar distintamente por este orden: 1) análisis verbal, 2) contexto próximo, 3) contexto remoto, 4) contexto teológico.

1. Análisis verbal del pasaje evangélico.

Las expresiones que emplea el Evangelista para dar a conocer la maternidad espiritual de María sugieren también su universalidad. Primeramente, el sentido de las palabras «Mujer», «discípulo, a quien amaba», admiten un sentido general. Además, el tono de las expresiones y la índole de las personas son de suyo aptísimas para la significación universal, y parece que la reclaman. Por fin, el misterio encerrado en la repetición casi

rítmica y en la majestad augusta de las palabras del Redentor, misterio señalado como con el dedo por la interjección «Ecce», «he ahí», no queda agotado con sola la maternidad respecto de Juan; parece insinuar algo más, que no puede ser otra cosa que la amplitud universal de esta maternidad.

Este análisis verbal prueba la posibilidad y conveniencia de la universalidad que hemos atribuído a las palabras del Salvador; el hecho lo probarán positivamente las razones siguientes:

2. Contexto próximo.

Lo que precede y lo que sigue al pasaje que estudiamos está lleno de símbolos de significación espiritual y universal. El título de la cruz, las tres lenguas en que está redactado y la firmeza de Pilato en mantener lo escrito, no limitan su significación al solo sentido histórico. Más significativo es aún para el Evangelista el sorteo de los vestidos de Jesús, principalmente el de su túnica inconsútil. Menos todavía carece de significación la sed del Salvador, manifestada para el cumplimiento de la Escritura. Pero nada tan significativo y simbólico, como la lanzada del costado, la sangre y el agua misteriosas que de él manan, en vez del quebrantamiento de las piernas. Ahora bien, la nueva maternidad de María, tan solemnemente proclamada, ocupa como el centro de todos estos símbolos relacionados con Cristo crucificado. Luego no ha de ser menos significativa que los demás símbolos que la rodean. Y es de notar aquí que la espiritualidad de esta maternidad no agota la significación simbólica del pasaje;—mejor dicho, perteneciendo al sentido literal e inmediato de las palabras, no puede ser término de la significación simbólica, sino su base o condición. El único símbolo, que aquí puede intervenir, es la persona de Juan, en cuanto representa y encarna en sí la persona de todos los fieles discípulos del Salvador. De donde, finalmente, se sigue que todos los fieles, simbolizados en Juan, participan de su espiritual filiación respecto de la Virgen Santísima.

Otros indicios confirman positivamente esta significación simbólica. Inmediatamente después de la declaración: que «Desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa», añade el Evangelista: «Después de esto, sabiendo Jesús que todas las cosas estaban ya bien cumplidas, para que se cumpliese la Escritura, dijo: «Tengo sed» (Joan. 19, 28). Donde la maternidad de María parece entra en el número de las cosas que el Redentor había de cumplir en la cruz en orden a la salud universal, lo cual supone *la*

universalidad de esta maternidad. Por fin, como complemento de todas las escenas de la cruz, concluye el Evangelista con aquella solemne atestación: «Quien lo ha visto, ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis» (Joan. 19, 35); atestación que, como las repetidas posteriormente (Ioan. 20, 31; 21, 24), no se limita al pasaje que precede inmediatamente, ni al sentido histórico y exterior, sino abarca todas las escenas del Calvario y reconoce en ellas una significación espiritual y universal, objeto de la fe.

3. Contexto remoto.

Llamamos aquí contexto remoto, no tanto los pasajes más remotos del Cuarto Evangelio, sino más bien su tendencia, su espíritu y su índole literaria. Dos cosas llaman poderosamente la atención en el Cuarto Evangelio: la universalidad y como transcendentalidad de miras, tanto del Evangelista, como del mismo Salvador,—y su continuo simbolismo. Ahora bien, cualquiera de estas dos propiedades,—más las dos juntamente,—aplicadas a la maternidad espiritual de María, son prueba decisiva de su universalidad.

La universalidad de miras del Evangelista aparece claramente en aquella declaración a que poco antes hemos aludido: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo alcancéis la vida en su nombre» (Ioan. 20, 31). Si la maternidad de María fuese para Juan una ventaja o un consuelo meramente personal, apenas hallaría cabida dentro de este plan universalista.

Más clara es todavía la universalidad de miras del Salvador. Basta para convencerse, recordar aquellas palabras de su oración sacerdotal: «No ruego por éstos solamente, sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, crean en mí, a fin de que todos sean una misma cosa, como tú, Padre, estás en mí, y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Ioan. 17, 20-21). No sé qué secreta afinidad existe entre la recomendación amorosa que hace a su Madre de todos los fieles, representados en Juan, con aquella otra que poco antes, en esta misma oración, hace de ellos a su Padre celestial: «No ruego por el mundo, sino por los que me has dado, pues son tuyos... Ya no estoy en el mundo; pero ellos quedan en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, guárdalos en tu nombre... Cuando estaba con ellos, yo los guardaba en tu nombre... Mas ahora voy a ti» (Joan. 17, 9-13). Además, como desea para sus discípulos la participación de su unión con el Padre y de su fi-

liación divina, no es de maravillar que también les quiera hacer participantes de su filiación para con su Santísima Madre.

Mas, si hemos de confesar sinceramente nuestro sentir, creemos que la razón principal de nuestra interpretación universalista es el continuo simbolismo del Cuarto Evangelio. Es tan patente y característico este simbolismo, que muchos críticos heterodoxos modernos han visto en él un argumento para negar la historicidad del Evangelio de San Juan. Consecuencia, sin duda, errada y arbitraria; pues simbolismo no es lo mismo que metáfora o alegoría, y se compadece perfectamente con la verdad histórica que, lejos de destruir, mas bien la supone y estriba en ella. Pero, si la consecuencia es inadmisible, el simbolismo en que la fundan, no es por eso menos manifiesto y aceptable. Para convencernos, recorramos brevemente los principales rasgos simbólicos del Cuarto Evangelio.

Ya el primer milagro del Salvador, obrado en Caná de Galilea (Ioan. 2, 1-11), está lleno de simbolismos. Las bodas, honradas con la presencia de Jesús, símbolo del matrimonio cristiano y del místico desposorio de Cristo con la Iglesia; la intervención de la Madre en aquella primera manifestación de la gloria y de la bondad de Jesús,—intervención poderosísima, que adelanta la hora divina,—símbolo de su mediación universal; y sobre todo, la conversión del agua en vino, símbolo de la sangre eucarística y del banquete celeste (1).

Poco después, aquellas misteriosas palabras: «Destruíd este Santuario, que yo en tres días le levantaré» (Ioan. 2, 19), con que respondió el Salvador a la demanda de los judíos, si en sí mismas son alegóricas, suponen empero y como señalan en el Santuario, que allí tenían presente, una significación simbólica. Como también aquellas otras palabras del Bautista, varias veces repetidas, «He aquí el Cordero de Dios» (Ioan. 1, 29. 36), si son propiamente alegóricas, suponen a su vez que los corderos sacrificados en el templo, en honor de la majestad divina, eran símbolo de este único Cordero de Dios. Con lo cual revela el Evangelista, en conformidad con el Apóstol en la Epístola a los Hebreos, que todo el culto de Israel, su templo y sus sacrificios, eran símbolo del único sacrificio de la Nueva Alianza, en que el Sumo Sacerdote era juntamente víctima y santuario.

En la entrevista de Jesús con Nicodemo (Ioan. 3, 1-21), echa mano el Maestro de los símbolos, para revelar al vacilante fariseo los misterios de la Redención. La brisa que probablemente entonces mismo soplaba, es

(1) V. Leopoldo Fönck, I miracoli del Signore, 86. Roma, 1914, páginas 222-225.

para Jesús un símbolo, tan bello como expresivo, de la inspiración del Espíritu Santo (Ioan. 3, 8). Y la serpiente de metal, que Moisés levantó en el desierto, es un símbolo, asombrosamente exacto, del Redentor crucificado.

La escena interesantísima de Jesús con la mujer samaritana, junto al pozo de Jacob, abunda también en simbolismos. La fuente, que brotaba limpia y abundante en el fondo del pozo, era para Jesús símbolo del agua viva, que él ofrecía, agua que extingue la sed eternamente, fuente que salta para la vida eterna. Aun en la comida, que entonces le presentaban los discípulos, veía el Salvador un símbolo de otro manjar superior, que es, cumplir la voluntad divina. Y aquellos campos de trigo en berza, que tenían allí presentes a su vista, y de los cuales estaban hablando los discípulos, sirvieron a Jesús de fundamento para señalar a los Apóstoles otros campos, cuyas mieses estaban ya blancas y maduras para la siega.

Pero, acaso, ningún símbolo tan manifiesto y expresivo como la primera multiplicación de los panes (Ioan. 6, 1-15), que de tantas maneras y con tan sorprendente propiedad prepara la gran promesa de la Eucaristía, que llena toda la segunda parte del mismo capítulo (6, 22-71), y anuncia su misericordiosa realización. Basta haber indicado este maravilloso simbolismo, pues es bastante conocido. Tampoco está desprovisto de intención simbólica el milagro de caminar Jesús sobre las aguas del lago, que entre la multiplicación de los panes y el discurso eucarístico refiere el Evangelista (6, 16-21). Cierto, aquel dominio de Jesús sobre las leyes de la materia, aquella especie de espiritualidad de que gozaba su divina carne, eran muy a propósito para hacer creíbles los estupendos milagros que acompañan el sacramento eucarístico (1).

Medio año más tarde, la fiesta de los tabernáculos ofrecía a Jesús dos símbolos que él supo aprovechar maravillosamente. El agua de la fuente de Siloé, que todas las mañanas traía el sacerdote en un ánfora de oro y derramaba sobre el cuerno del altar, sirvió a Jesús para simbolizar el Espíritu Santo y dió ocasión a que clamase: «El que tiene sed, venga a mí, y beba. El que creyere en mí, ríos de agua brotarán en su corazón» (Ioan. 7, 37-39). Y aquellos dos enormes candelabros, que durante la noche iluminanaban el atrio de las mujeres, los tomó Jesús como símbolo de otra luz más esplendorosa. «Yo soy la luz del mundo —exclamó—; quien me siguiere, no andará en tinieblas, mas tendrá la luz de la vida» (Ioan. 8, 12).

La curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro, que llenan casi enteramente los capítulos IX y XI del Cuarto Evangelio, son

(1) Fonck, l. c., 158, págs. 419-421.

para el Maestro y para el Evangelista dos símbolos de trágica grandeza y de alcances maravillosos. La fe y adoración del pobre ciego curado hacen exclamar al Salvador: «Para juicio vine yo a este mundo: para que los que no ven, vean, y los que ven, se cieguen» (Ioan. 9, 39). Y después de prometer a Marta la resurrección de su hermano, profiere Jesús aquellas magníficas palabras, cuya verdad iba a hallar un verificativo y un símbolo en el más estupendo de sus milagros: «Yo soy la resurrección y la vida: quien cree en mí, aun cuando muriere, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Ioan. 11, 25).

Por fin, para no hacernos interminables, en el acto de lavar los pies muestra el divino Maestro a sus maravillados discípulos un símbolo conmovedor de la humildad y caridad con que deben servirse unos a otros (Ioan. 13, 12-15). Y en las vides, que a lo que parece, tenía a su vista el Salvador en su camino al Huerto después de la última cena, descubrió un símbolo bellísimo de la necesidad que tenemos de nuestra unión con él y de su influjo vital sobre nosotros, para poder llevar frutos de vida eterna en nosotros mismos y en los demás (Ioan. 15, 1-16).

Después de todo esto, ocurre preguntarse: ¿esta tendencia tan marcada y característica del Cuarto Evangelio hacia los símbolos, no es garantía suficiente de la significación simbólica y universal que atribuímos a las palabras de Jesús a su divina madre y a su discípulo predilecto? La aptitud intrínseca de estas palabras y de toda la escena para encarnar en sí el símbolo, y el ambiente de simbolismo, así próximo como remoto, en que se desarrolla, nos parecen argumento más que probable, más que suficiente, de nuestra interpretación simbólica y universal.

Mas, en fin, si esta maternidad universal de María fuera una verdad desconocida, que no tuviese otro fundamento que el simbolismo de esta escena, habría motivo para dudar de su solidez; pero, afortunadamente, esta verdad tiene en otros testimonios bíblicos su más firme demostración. Así que, muy lejos de ser un obstáculo para nuestra tesis, esta verdad es, al contrario, su confirmación extrínseca.

4.—*Contexto teológico.*

Por contexto teológico entendemos el conjunto de razones teológico-bíblicas, que demuestran la universalidad de la maternidad espiritual de María. No es de este lugar exponer en toda su amplitud estas razones. Las de carácter más general, aunque son precisamente las más convincentes, las insinuaremos solamente. Con alguna mayor detención expondremos las que se refieren más derechamente al pasaje que estudiamos.

Entre las razones generales, tres son, a nuestro juicio, las más eficaces. La primera se funda en el Proto-Evangelio, iluminado por San Pablo. María es la Mujer, Madre de la «Descendencia», que ha de quebrantar la cabeza de la serpiente. Esta «Descendencia» es el Nuevo Adán de San Pablo, que representa, encierra y como concentra en sí a toda la Nueva Humanidad. Luego María es Madre de toda esta Nueva Humanidad. –La segunda está tomada exclusivamente del Apóstol, y es de una precisión matemática. Prueba San Pablo contra los Judíos que todos los fieles son hijos de Abraham. La «Descendencia» de Abraham, dice, es una, y ésta es Cristo. Por otra parte, todos los fieles están en Cristo, están revestidos de Cristo, son miembros de Cristo. Luego todos están comprendidos en la «Descendencia» del gran Patriarca. Por semejante razón, aunque muchísimo más poderosa, todos los fieles por estar en Cristo, que es «Descendencia» de María, más entera y perfectamente que de Abraham, son por ello «Descendencia» e hijos de María.—La tercera es como la expresión metafísica de las dos precedentes. Todos los fieles forman con Cristo y en Cristo un solo cuerpo místico, un solo Cristo. Su unión con Cristo no es algo accidental y sobrepuesto, sino el objeto mismo y fin de la encarnación y redención. Y es tan estrecha esta unión, que, como Cristo es complemento de los fieles, así, a su modo, los fieles son complemento de Cristo; como la cabeza es complemento de los demás miembros, y éstos lo son de la cabeza. Ahora bien, así como María es y se llama madre Dios, no porque engendre directamente la misma divinidad, sino porque la generación termina en la persona, y ésta es divina, de semejante manera es Madre del Cristo místico, que forma una persona moral. Como la primera maternidad hace a María Madre física de Jesús, Hijo de Dios, la segunda la hace Madre espiritual de la persona moral del Cristo místico, y consiguientemente, de todos los fieles en él comprendidos.

En el Calvario, al pie de la cruz, estas razones revisten una fuerza especial. Según el Proto-Evangelio, confirmado por la Teología de San Pablo, María es, no solamente la Madre física de la persona de Jesús, sino que es Madre del Redentor como tal, del Redentor íntegro, del Redentor en el oficio y acto de redimir a los hombres, aplastando la cabeza de la serpiente y recibiendo en su planta la mordedura mortal de la misma serpiente. Siendo así, junto a la «Descendencia» de la Mujer, en el momento decisivo y supremo de su lucha con la serpiente infernal, junto al «Nuevo Adán» en el acto de obedecer al Padre hasta la muerte, y muerte de cruz, no podía faltar la «segunda Eva», la corredentora de los hombres, la madre de los vivientes. Junto a la cruz, de pie, nos la presenta, en efecto,

San Juan. Entonces se va a consumar nuestra unión «en Cristo Jesús»; entonces, por tanto, quedamos comprendidos en la «Descendencia» de la Mujer e incorporados en el Nuevo Adán; entonces fuimos hechos hijos de María. ¿Qué cosa más oportuna que declarar entonces solemnemente esta maternidad espiritual de la Nueva Mujer? Pues entonces precisamente es cuando Jesús, dirigiendo su palabra a su divina Madre, exclama: «Mujer, ahí tienes a tu hijo»; y luego, volviéndose al discípulo, añade: «Ahí tienes a tu Madre». Esta maternidad, en tales circunstancias, no es, ni puede ser, otra que la maternidad espiritual y universal de la Mujer para con todos los fieles. «Mujer»: Esta palabra, que a algunos ha parecido extraña, era la más a propósito que el Redentor podía dirigir a la Segunda Eva, a la «Mujer», anunciada en el Proto-Evangelio, y que entonces, a los ojos del cielo y de la tierra, se presentaba como la «Mujer», «Madre» de la «Descendencia» victoriosa, Madre del «segundo Adán», Madre de la Nueva Humanidad regenerada.

¡Misteriosas y providenciales coincidencias! La única vez que el Apóstol habla de María, y ciertamente en relación con nuestra filiación adoptiva respecto del Padre y respecto de la misma Virgen, la llama simplemente la «Mujer». Y el mismo San Juan, en el Apocalipsis, no da otro nombre a la Madre del Redentor que el de «Mujer». Esta «gran señal, aparecida en el cielo», junto al Redentor, de frente al dragón infernal, es la «Mujer» del Génesis, y no menos es también la «Mujer» del Evangelio, de pie junto a la cruz del Redentor, partícipe de su hostilidad y de su lucha contra el príncipe de las tinieblas. Y como en el Proto-Evangelio y en el Apocalipsis, en el primero y en el último documento de la Escritura que hablan de María, aparece como Madre universal de toda la «Descendencia», así igualmente la «Mujer» del Evangelio es la Madre, en la persona del discípulo amado, de todos los fieles discípulos del Redentor.

Este doble título de Madre del Redentor y Madre de los redimidos, explica por qué siempre en los momentos más importantes y decisivos de la Redención aparece María. En la primera promesa del Edén es la «Mujer», Madre de la «Descendencia». La Encarnación y la Natividad del Redentor son los dos momentos principales de su maternidad divina, y son juntamente la primera realización de los planes divinos de la Redención humana. En las primeras manifestaciones a los Pastores y a los Magos, la Madre se halla al lado del Hijo. Y lo que más es, la primera santificación obrada por Jesús y su primer milagro se realizan con la intervención de María. Por fin, en el gran día de Pentecostés, el primer día en que la Iglesia se manifiesta a la faz del mundo maravillado, allí está María orando con

os Apóstoles e impetrando la venida del Espíritu divino. Según esto, tampoco en el Calvario, cuando se consumaba la Redención, podía faltar María. Y no faltó. Y al realizarse allí, en la plenitud de los tiempos, la profecía y promesa primera anunciadas al Primer Adán y a la Primera Eva en el Paraíso, ella, al pie del árbol de la vida y junto al nuevo Adán, apareció como la Segunda Eva, la «Mujer» Madre de la «Descendencia». Y las augustas palabras del Redentor moribundo: «Mujer, ahí tienes a tu hijo»; discípulo de mi Corazón, «ahí tienes a tu Madre», son un eco y un cumplimiento de las consoladoras palabras del Edén.

José M. Bover.

Identidad del cuerpo mortal y resucitado.

La recta inteligencia de los dogmas de nuestra santa Madre la Iglesia católica es fin muy principal de «Estudios Eclesiásticos». Y éste nos proponemos en el presente artículo, respecto de un dogma gravísimo y fundamental: la resurrección de la carne. Nos induce a ello, el que modernamente algunos teólogos han juzgado conveniente rejuvenecer cierta explicación diversa de la común y tradicional, y es preciso, antes de admitirla, examinar de raíz los títulos de seguridad y garantía con que se presenta. A preparar tal examen, quizá pueda contribuír nuestro trabajo, bien que modesto e incompleto.

«Creo en la resurrección de *la misma carne que ahora llevo*», dicen terminantemente los Símbolos y Concilios. De modo que hemos de resucitar con los mismos cuerpos, numéricamente los mismos que ahora tenemos. Hasta aquí el dogma. Pero, ¿qué se necesita y basta para esta identidad numérica? Según la explicación ordinaria, es preciso que el cuerpo resucitado conste, no sólo de la misma forma o alma racional, sino también de materia idéntica a la que tuvo en vida; idéntica, decimos, aun antes de ser informada de nuevo por el alma racional. Esto, hablando en términos generales, y prescindiendo de ulteriores determinaciones sobre cuál ha de ser la materia que ha de reunirse al alma. Según la explicación que tratamos de examinar, no se requiere tal identidad de materia. Podríamos resucitar con los mismos cuerpos, numéricamente los mismos que ahora tenemos, aun cuando la materia de que estos hubieran de constar, al ser reconstituídos después de la muerte, fuese materia creada de nuevo por Dios. Concordes en esta afirmación los impugnadores de la explicación común, no lo están ya al determinar qué se requiere y basta para la identidad numérica del cuerpo mortal y resucitado. Ya lo iremos apuntando en adelante. Por ahora retengamos tan sólo la parte *negativa* de su explicación.

Para acertar en el juicio sobre ella, hay que distinguir en toda la presente cuestión dos aspectos radicalmente distintos. Uno es puramente filo-

sófico, a saber: ¿qué es *de suyo* preciso y en rigor suficiente, para que sean idénticos en un sentido real y propio el cuerpo mortal y resucitado? Otro teológico, esto es, ¿determinan algo la Escritura, Tradición y en general las diversas fuentes teológicas sobre la identidad numérica que *de hecho*, según la libre ordenación y beneplácito de Dios, tendrán los cuerpos resucitados? Si, asentado el dogma, callara en adelante la teología, y ni la Sagrada Escritura ni los Santos Padres, ni demás argumentos teológicos, nos suministraran ulteriores datos o aclaraciones, la cuestión sólo podría resolverse dentro del terreno de la filosofía; y entonces vendrían bien las especulaciones metafísicas sobre materia y forma, individuación de un compuesto material y otros similares. Pero, si por el contrario, los documentos positivos contienen algo más que la simple afirmación dogmática, es preciso, ante todo y sobre todo, depurar exactamente su contenido, porque tal vez ellos señalen concretamente, cómo y hasta dónde ha querido Dios que sean idénticos el cuerpo mortal y glorioso. Proceder de otro modo sería una desorientación peligrosa, sería fallar en la elección del instrumento necesario para la solución del problema, y, por tanto, sería, cuando menos, emplear mucho tiempo en difíciles disquisiciones filosóficas, y después de todo no haber dicho nada.

Y, esto supuesto, ocurre ya preguntar lisa y llanamente: ¿Suministran la Tradición y demás fuentes positivas, elementos suficientes para adoptar una explicación determinada del dogma de la resurrección en el punto esencial de la identidad del cuerpo resucitado? Según ellos, la identidad del alma, por ejemplo, o la identidad del alma con la igualdad sensible de facciones, ¿da al compuesto la identidad que *de hecho* ha de tener conforme al beneplácito de Dios?, o ¿tal vez se requiere que el alma informe de nuevo, en todo o en parte, aquella misma materia que informó antes en su vida mortal, y que por ventura andará dispersa por el universo, mezclada y recompuesta de mil maneras? Presentaremos primero con cierta amplitud los hechos o documentos, acompañados de algunas breves consideraciones, y al final de todo nos esforzaremos por aquilatar su fuerza.

I

Comencemos diciendo que la afirmación, contenida en la última pregunta, puede con verdad llamarse, afirmación *unánime* de los Santos Padres y antiguos escritores eclesiásticos. Vamos a probarlo. Pero antes detengámonos un momento ante un hecho de tan capital importancia. El dogma de la resurrección de la carne era fortísimamente impugnado y aun

escarnecido por los gentiles, ya desde los comienzos mismos de la Iglesia. Se amontonaban cavilosidades contra él, y aun con los mismos hechos procuraban los gentiles falsificar la fe de los cristianos. «Veamos ahora si resucitarán», decían los verdugos de S. Potino y compañeros mártires, después de haber dispersado y arrojado sus cenizas en la corriente del Ródano (1). ¿Cómo procedieron los Santos Padres, al defender el dogma de tan serios ataques? Naturalmente, tuvieron que entrar de lleno en su inteligencia y exposición. Trataron repetidas veces el asunto ampliamente y exprofeso, llegando hasta escribir libros íntegros acerca de él. Allí se esfuerzan en soltar las argucias de los gentiles sobre el caso de los antropófagos, sobre la resolución del organismo en sus primeros elementos, sobre la dispersión y como difuminación de la materia. Pero todo ese vasto conjunto de pruebas y soluciones, todo él gira alrededor del supuesto, siempre invariable, de tener que reunirse el alma a la misma materia que hubo en vida, dondequiera que ella estuviere; porque del fondo de los abismos o de las extremidades del universo, la recogerá hasta el menor átomo la sabiduría y el poder omnipotente de Dios.

Siglo 1.º En los mismos Padres Apostólicos hallamos ya insinuaciones bastante claras. Hablando *San Clemente Romano* a los Corintios del premio de la resurrección, «el día y la noche, dice, nos ponen de manifiesto la resurrección» con sus vicisitudes; las semillas, «caídas en la tierra secas y desnudas, se deshacen, pero *del deshecho* la grandeza de la providencia del Señor las levanta» (2); «corrompida la carne (del ave fénix) nace *de ella* un gusano, el cual, alimentándose del humor del animal difunto, echa plumas...» (3). No parece obscura la mente del Santo, cuando en la comparación de la semilla usada por San Pablo, hace notar expresamente que ἐκ τῆς διαλύσεως, del deshecho o disolución de la semilla brota la planta. Más expresivo quizá es el símbolo del ave fénix, típico entre los

---

(1) *Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis epist.*, [Migne, P. G., 5, col. 1448, n. XVI].

(2) «... ἅτινα (σπέρματα) πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται· εἶτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησιν αὐτά...»
I ad Cor., cp. XXIV [Funk, PP. Apost., vol. I, edit. II, 1901]

(3) «... σηπομένης δὲ τῆς σαρκὸς σκώληξ τις γεννᾶται [*] ὃς ἐκ τῆς ἰχμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζώου ἀνατρεφόμενος πτεροφυεῖ...» ibid., cp. XXV.

[*] El códice *Hierosol.* o *Constantinop.* lee ἐγγεννᾶται. Esta lección adoptaron Gebhardt-Harnack. De todos modos la idea es bien clara, a lo menos por las frases que siguen. Véase cómo *San Cirilo de Jerusalén* cita a San Clemente y expone su idea: «Εἶτα ἐκ τῆς σαπείσης σαρκὸς τοῦ τελευτήσαντος σκώληξ τις γεννᾶται...» Catech. XVIII, n. 8 [*Migne*, P. G., t. 33, col. 1025].

gentiles para significar la resurrección, y que fué empleado después al mismo propósito por diversos Santos Padres. El gusano, pues, que ha de ser la nueva ave fénix, nace, según San Clemente, y se alimenta de los mismos despojos del difunto. Por semejante manera el hombre resurgirá de sus propias cenizas a una vida nueva e inmortal.

Siglo 2.º Vengamos ya a los apologistas del siglo segundo y sea el primero *San Justino.*

1. En su Apología primera toca brevemente el punto de la resurrección. Esperamos, dice, «recobrar hasta nuestros cuerpos muertos y arrojados a la tierra» (1). Más claramente aún, poco después, hablando con aquellos a quienes dirige la Apología y señalando los cuerpos difuntos y descompuestos ya, afirma que no es imposible a Dios el resucitarlos: «de la misma manera inferid que no es imposible que los cuerpos humanos descompuestos y a manera de semillas deshechos en tierra, resuciten a su tiempo por mandato de Dios, y se vistan de incorrupción» (2). Estas frases en las que el sujeto de quien se afirma la resurrección es, no el cuerpo vivo informado por el alma racional, sino el mismo cadáver descompuesto, suponen claramente que se verificará la resurrección, reuniéndose al alma la misma materia. Pues, si nada importa qué materia se tome para la identidad del cuerpo resucitado, ridículo es, o mejor, no se puede afirmar con verdad y sin violencia, señalando los despojos del cuerpo, que *ellos* resucitarán. Esta observación conviene tenerla en cuenta en adelante.

Si ahora acudiéramos a los cuatro largos fragmentos περὶ ἀναστάσεως probablemente del mismo San Justino y en todo caso de muy venerable antigüedad (3), hallaríamos largamente resueltas las dificultades contra la resurrección, en el supuesto evidente de que la materia es idéntica.

2. De *Taciano*, discípulo de San Justino, son las siguientes expresiones en su apología del Cristianismo o crítica del Helenismo, titulada πρὸς Ἕλληνας y escrita poco después de su conversión. «Y por esto también creemos que habrá resurrección de los cuerpos después del término de todas las cosas. Y, aunque fuego hiciere desaparecer mi carne (4), el mundo contiene la materia evaporada; y aunque en ríos, y aunque en mares fuere

---

(1) Apolog. I, n. 18 [*Migne*, P. G., t. 6, col. 356].

(2) Ibid., n. 19, [col. 357]

(3) Véase Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, pgs. 246, 247; (edit. 1913).—Mannucci, *Istituzioni di Patrologia*, Part. I, epoc. antenic., cp. II, pgs. 59, 60; Roma, Francesco Ferrari, 1921.

(4) Κἂν πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, dice el original. Al pie de la letra se habría de traducir por algún diminutivo.

consumido y aunque por fieras desgarrado, estoy guardado en los tesoros de rico Señor» el cual, «cuando quisiere, volverá a su antiguo estado la substancia a él solo visible» (1).

Aunque ello sea bien claro, notemos de una vez, para que no debamos en cada testimonio volver sobre lo mismo, que este empeño de Taciano, continuado en muchísimos Santos Padres, de hacer ver que la materia, de que se compuso el cuerpo en vida, no perece aunque el hombre no la sepa discernir de la demás del universo; de que, aunque las fieras desgarren los cuerpos humanos, siempre queda patente a los ojos de Dios dónde se contienen los despojos, por más mudanzas que hayan sufrido en el transcurso de los tiempos: prueba evidentemente que los Santos Padres y antiguos escritores eclesiásticos no concebían la resurrección sino como una nueva información del alma a la misma e idéntica materia que en vida había ya informado. De lo contrario ¿a qué hubiera venido tanta solicitud y tales observaciones, si bastaba que el alma informase de nuevo no importa qué materia?

3. Con amplitud y singular penetración y elegancia desarrolla la doctrina sobre la resurrección *Atenágoras* «filósofo cristiano de Atenas». Largos y clarísimos pasajes se podrían aducir de su egregio tratado περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, verdaderamente digno de un filósofo cristiano. Baste recordar ahora aquellos en que prueba, después de la introducción, que no es imposible la resurrección de los cuerpos difuntos. Ni poder, dice, ni voluntad faltan a Dios. Prescindamos del segundo miembro que desenvuelve admirablemente. En cuanto al primero, Dios, según él, no podría efectuar la resurrección por falta o de ciencia o potestad. Pero, como *supo* formar los cuerpos humanos, así es «manifiesto que ni después de resolverse (éstos) en el universo ignorará dónde se contiene cada cosa de las que ha tomado para la perfección de cada uno» (2). Y de la misma *potestad*, que dió forma a la materia y congregó en uno las partes de los elementos, es «unificar lo disuelto y levantar lo que yace y hacer revivir lo difunto y tornar lo corrompido a incorrupción. Y del mismo será y de la misma potencia y sabiduría hasta lo destrozado por multitud de animales de toda clase... separarlo de allí y juntarlo de nuevo a las propias partes y miembros...» (3).

Gráficamente indica la misma doctrina en su Apología, cuando así defiende a los cristianos de la acusación de comer carnes humanas: «¿Quién,

---

(1) *Orat. adv. Graecos*, n. 6 [*Migne*. P. G., t. 6, col. 817, 820].
(2) N. 2 [*Migne*, P. G., t. 6, col. 980].
(3) Ibid., n. 3 [col. 980]

por tanto, creyendo la resurrección, se hará a sí sepulcro de los cuerpos que han de resucitar? Pues no es propio de unos mismos estar por una parte persuadidos de que nuestros cuerpos resucitarán y por otra comerlos como si no hubieran de resucitar; y pensar que la tierra devolverá los propios muertos y que no serán exigidos los que uno sepultó en sí mismo» (1).

4. De una manera más general y vaga habla *San Teófilo de Antioquía*. Pero parecen suficientemente claras sus insinuaciones en los símiles que emplea, algunos de los cuales son los usados ya tradicionalmente, como el de la semilla (2). Oigamos el siguiente: «...de la misma manera que un instrumento (utensilio), si después de modelado tiene algún defecto, se refunde o modela otra vez para que venga a ser nuevo e íntegro, de igual manera pasa también al hombre con la muerte; pues, si así vale decirse, es reducido a polvo para que en la resurrección sea hallado sano...» (3). Como se ve, el término de la comparación es sumamente expresivo; y de hecho gustó, pues este símil del instrumento, (más generalmente imagen o estatua) que se refunde, vino a ser vulgar en los siglos posteriores.

5. Sobre *San Ireneo* se pueden hacer las mismas observaciones que sobre San Justino. También él, señalando los cuerpos disueltos en la tierra, afirma de ellos que resucitarán (4). Más claro es tal vez el siguiente pasaje, donde trata de probar que Dios, pues pudo criar al hombre, puede también resucitarlo: «Aunque mucho más difícil e increíble era, no existiendo huesos y nervios... y la restante organización propia del hombre, hacer que existiese y fabricar un animal viviente y racional, que reconstituír lo hecho, esparcido después en la tierra, vuelto a aquellas cosas de donde al principio fué formado el hombre todavía no formado» (5).

6. Vengamos por fin al que generalmente se pone como el último de los apologistas del siglo II, *Minucio Félix*. Hermosamente, como suele,

---

(1) *Legat. pro christ.*, n. 36 [*Migne*, l. c., col. 969]

(2) *Ad Antolyc.*, l. I, n. 13 [*Migne*, P. G., t. 6, col. 1044].

(3) Ibid., l. II, n. 26 [col. 1093]—El segundo término de la comparación es así en el original «Οὕτω γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου· δυνάμει γὰρ τέθραυσται, ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγιὴς εὑρεθῇ...» Lo único, algo oscuro, es la traducción de δυνάμει. Atendiendo a la fuerza del vocablo y a algún pasaje semejante (Véase en el mismo libro, n. n. 13, 15, 16), nos ha parecido que lo más exacto en este punto era traducir con la frase castellana «por decirlo así» o «si así puede decirse». El traductor latino emplea la frase «quodam modo», que viene a ser bastante parecida en el fondo.

(4) *Contra haereses*, l. V, cp. II, n. 3 [*Migne*, P. G., t. 7, col. 1127].—Cfr. ibid., cp. VII, nn. 1, 2 [col. 1140, 1141] etc.

(5) Ibid., l. V, cp. III, n. 2 [col. 1129, 1130].

nos enseña en su «Octavio» la posibilidad de la resurrección en el supuesto siempre invariable de la identidad de materia. He ahí algunos de sus pensamientos: «¿Crees tú que perece también para Dios lo que desaparece de nuestros groseros ojos? Todo cuerpo, ya se convierta en seco polvo, ya se disuelva en humores, ya se reduzca a ceniza, ya se extenúe en vapor, se nos arrebata a nosotros, pero permanece para Dios conservador de los elementos... Mira más bien, cómo para nuestro consuelo toda la naturaleza preludia la futura resurrección. Pónese y nace el sol, los astros se ocultan y reaparecen, las flores mueren y renacen, los árboles después de la vejez reverdecen, las semillas sólo germinan cuando se corrompen» (1). Y a continuación añade esta imagen tan bella y poética: «Así el cuerpo en el sepulcro, como los árboles en invierno: ocultan su verdor con mentida aridez. ¿Por qué te apresuras a que en lo crudo aún del invierno reviva y retorne? También nosotros hemos de aguardar la primavera del cuerpo» (2).

Siglos 3.º y 4.º Y llega el siglo III y las explicaciones sobre la resurrección permanecen idénticas, bien que resuenan quizá con más viriles acentos al brotar impetuosas de labios del áspero y vigoroso Tertuliano (3).

Pero en este siglo un acontecimiento ocurre de capital importancia. Un hombre extraordinario, grande y poderoso en medio mismo de sus extravíos, propónese defender el arduo y profundo dogma de la resurrección,

---

(1) *Octavius*, cp. 34 [Corpus script. ecclesiast. latinorum editum consilio et impensis Acad. liter. Caesar. Vindob. Vindobonae 1866 sqq.; *Halm*, v. II, 1867, pg. 49].

(2) Ibid.

(3) *De carnis resurrectione*, cps. 12, 13, 30 sqq. Citemos como muestra unas pocas líneas del último capítulo, el 63: «Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum... Non sola anima seponitur; habet et caro secessus suos interim, in aquis, in ignibus, in alitibus, in bestiis. Cum in haec dissolvi videtur, velut in vasa transfunditur. Si etiam ipsa vasa defecerint, cum de illis quoque effluxerit in suam matricem terram quasi per ambages, resorbetur, ut rursus ex illa repraesentetur Adam auditurus a Domino «Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est» vere tunc compos mali quod evasit, et boni quod invasit...» [Corpus script. ecclesiast. latinorum... Vindobonae; *Kroymann*, v. XXXXVII, 1906, pgs. 123, 124]. —Véase también *Adversus Marcionem*, l. c., l. V, cp. 9, 10, pgs. 601 sqq.].

Bellas son también y muy expresivas las palabras de S. Hipólito, de principios del siglo III, en *Adversus Graecos* n. 2 [*Migne*, P. G., t. 10, col. 800].

πολὺν ὄντα καὶ δυσερμήνευτον καὶ δεόμενον σοφοῦ, εἴπερτι ἄλλο τῶν δογμάτων (1), de una manera más racional, más elevada y digna de Dios (2), con la que, al mismo tiempo se conserve el depósito de la tradición (3) y se evite caer irracionalmente «en un abismo de simpleza» «en tontería de pobres pensamientos, imposibles a la vez e indignos de Dios» (4). Quien así habla es *Orígenes*, ordinariamente de tonos tan mesurados en su polémica; lo cual prueba en él un hondo convencimiento que se revela clarísimo en multitud de pasajes diseminados por sus obras. No necesitamos ahora ni es nuestro ánimo fijar el pensamiento definitivo de Orígenes sobre los diversos aspectos del dogma de la resurrección y exponerlos en toda su extensión y complejidad. Nos basta notar que sus obras ofrecen precisas y claras estas tres afirmaciones, en las cuales por lo demás se compendia a nuestro juicio lo substancial del pensamiento de Orígenes sobre la *identidad* del cuerpo mortal y resucitado, que es el punto céntrico de toda la controversia:

1.ª La materia de todo cuerpo es la misma, y, aunque de suyo carece de toda cualidad y figura (ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος), es capaz de recibir toda suerte de cualidades y por tanto de formar la inmensa variedad de cuerpos que constituye y adorna el universo (5).

2.ª Pero en el cuerpo vivo hay además una particularidad notable y es

---

(1) Κατὰ Κέλσου, l. VII, cp. 32 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte. (Preuss. Akad. der Wis. Leipzig 1897 sqq.). *Koetschau*, «Origenes» v. II, 1899, pg. 182, n. 20].—Véanse semejantes expresiones en otras partes v. g. *In Joan.*, l. X, cp. XXXVI [L. c., *Preuschen* «Origenes» v. IV, 1903, pg. 210, n. 233].

(2) Ibid.

(3) Κατὰ Κέλσου, l. V., cp. 22 [L. c., pg. 23, n. 20].—*De principiis*, l. II, cp. 10, n. 1 [Die griechischen christlichen etc, Leipzig. *Koetschau*, «Origenes» v. V, 1913, pg. 172, 173].—In Psalm. I, v. 5. Sobre todo para las citas, tomadas de este Salmo, remitimos a la edición crítica de las obras de san Metodio, perteneciente a la colección de Leipzig «Die griechischen christlichen Schriftsteller etc...» citada antes. El texto griego, tal como se lee en *Migne* en las obras de S. Metodio y más aún en las de S. Epifanio, es muy incorrecto en ciertos puntos. Véase por consiguiente la colección citada, *Bonwetsch*, «Methodius», *De resurrectione*, I, cp. XXII. 1917, pg. 244.

(4) «Methodius», l. c., cp. XX, pg. 243; cp. XXII, pg. 244.

(5) Κατὰ Κέλσου, l. III, cps. 41, 42 [L. c., v. 1. pgs. 237, 238]; l. IV, cps. 56, 57 [Ibid., pgs. 328-330]; l. VI, cp. 77 [Ibid., v. II. pg. 146].—*De principiis*, l. II, cp. 2, n. 2 [L. c., pgs. 112, 113]; l. III, cp. 6, n. 6 [Ibid., pgs. 288, 289]; l. IV, cps. 6-8 (Estos capítulos corresponden en *Migne* a los cps. 33-35). [Ibid., pgs, 356-361].

la renovación continua de su materia juntamente con la permanencia así mismo continua de su individuación. Todo cuerpo vivo que se nutre por intussuscepción y eliminación de elementos gastados «no conserva nunca el mismo substratum material. Por lo cual es comparado con bastante propiedad a un río. Pues tal vez propiamente el primer substratum ni dos días es el mismo en nuestro cuerpo, no obstante que Pablo v. g. o Pedro permanece siempre el mismo no sólo en cuanto al alma» sino «porque la forma, εἶδος, característica del cuerpo es la misma, hasta el punto de seguir idénticos aun los tipos que presentan la cualidad corporal de Pedro y Pablo, según la cual quedan desde la niñez en los cuerpos las cicatrices mismas y otras señales individuales» (1).

3.ª La aplicación al punto de que tratamos es evidente, como que para exponer y defender el dogma de la resurrección aduce Orígenes las explicaciones anteriores. Tampoco, pues, la materia del cuerpo resucitado es en sí diferente de la del cuerpo mortal (2), aunque no sea precisamente la misma informada antes por el alma (3). Igualmente no sólo el alma sino la forma corporal (εἶδος σωματικόν, τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα) es idéntica, pues lo que caracterizaba la carne corruptible caracterizará también el cuerpo resucitado (4). Tan sólo se habrá verificado un cambio radical de cualidades: éstas de terrenas y groseras quedarán trocadas en etéreas, luminosas y como divinas (5).

Las especulaciones del gran doctor alejandrino eran verdaderamente

---

(1) *In Psalm.* I, v. 5 [*Bonwetsch*, «Methodius», l. c., cp. XXII, pgs. 244, 245].

(2) Κατὰ Κέλσου, l. III, cps. 41, 42 [L. c.]. En este pasaje, sólo trata expresamente Orígenes del cuerpo resucitado de Cristo; pero ya se ve que la doctrina se extiende a los otros *a fortiori*.—*Ibid.*, l. IV, cp, 57 [L. c., pgs. 329, 330].—*De principiis*, l. II, cp. 2, n. 2; cp. 3, n. 2 [L. c., pgs. 112, 113, 115]; l. III, cp. 6, nn. 4 6 [L. c., pgs. 285-289].

(3) *In Psalm.* I, v. 5 [L. c.. cps. XXII, XXIII, XVIV, pgs. 245, 246, 249].

(4) *In Psalm.* I, v. 5 [L. c., cp. XXIII, pg. 247].—Véase también *In I Corinth.*, XV, 23 [*Cramer*, «Catenae in S. Pauli epist. ad Corinth.,» Oxford, 1841, pg. 295].

(5) Además de la mayor parte de los textos ya citados y prescindiendo de aquellos que sólo en traducción han llegado hasta nosotros y son muy numerosos, véase: *In Matth.*, t. XVII, n. 30 [*Migne*, P. G., t. 13, col. 1568, 1569]; *ibid*, t. XII, n. 42 [ibid., col. 1080, 1081]. Para entender este último texto y a su vez como confirmación, véase: Κατὰ Κέλσου, l. VII, cp. 32, 33 [L. c., pgs. 182-184].—*In Psalm.* I, v. 5 [*Migne*, P. G., t. 12, col. 1097 al fin].—Puede verse también *In Joan*, l. X, cp. 36 [L. c., pgs. 210, 211].

seductoras. Con ellas parecía darse un corte radical en el negocio. Por manera ingeniosa y de visos científicos se derrocaba el fundamento mismo de la mayor parte de las dificultades y burlas de los gentiles y parecía salvarse en absoluto la identidad del individuo resucitado. ¿Qué más se podía desear? Pues bien, a pesar de haber logrado Orígenes en otras materias, por cierto bien delicadas y fundamentales, deslumbrar con sus brillantes concepciones (1); sin embargo, en este punto de la resurrección, siempre combatido y siempre explicado y defendido con particular empeño en los primitivos tiempos de la Iglesia, toda la insistencia y toda la autoridad del Alejandrino, tan grande en su vida y en los tiempos inmediatos a su muerte, no bastaron, si no nos engañamos, para conquistarle en rigor un adepto. Nadie osó presentar, como valederas, las explicaciones de Orígenes, ni siquiera en cuanto simplemente negaban la necesidad de reunirse la misma materia. Atractivo era el empeño y fácil hubiera sido arrumbar todo el otro cortejo de afirmaciones de Orígenes más o menos gratuitas, por otra parte bien reducido, y marcar lúcidamente este punto tan llamativo y que facilitaba enormemente la apologética del dogma de la resurrección. Nada de eso. Por el contrario ahí precisamente sus adversarios, que pertenecen en general al siglo IV y siguientes, le combaten sañudamente, bien que a veces confesando sin rebozo la dificultad de las objeciones (2).

Generalmente convienen en que Orígenes no salva *la identidad del cuerpo resucitado*, lo cual, en rigor, no es lo mismo que no salvar la identidad del individuo. Brevemente lo enuncia *San Eustacio*, de Antioquía. Dice este Santo haber *San Metodio* demostrado claramente que Orígenes «abrió camino inconsideradamente a los herejes, al definir la resurrección por la [misma] forma y *no por el mismo cuerpo*» (3). A primera vista causa

---

(1) Recuérdese por ejemplo que en la misma cuestión de la apocatástasis o restauración universal y definitiva hizo suyo Orígenes, entre algunos otros de menor renombre, a S. Gregorio Niseno.

(2) Véanse v. g. las expresiones, empleadas por San Metodio cuando va a ceder la palabra a Memiano para refutar a Orígenes en lo del flujo constante de la materia: *De resurrectione* II, cp. VIII [L. c., pg. 345, nn. 9, 10].—Cópialas S. Epifanio en su «Panarium», l. II, t. I, haer. 64, n. LXII, al fin [*Migne*, P. G., t. 41, col. 1176, 1177].

(3) «... τοῖς αἱρεσιώταις ἔδωκε πάροδον ἀβούλως, επὶ εἴδους ἀλλ' οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ὁρισάμενος.» *De Engastrimytho*, XXIII [*Migne*, P. G., t. 18, col. 66]. El αὐτοῦ, aun gramaticalmente, creemos que afecta también a εἴδους. De todos modos ése es el sentido.—Véase al mismo San Metodio, l. c., en diversos pasajes, v. g. II, cp. XI, nn. 5, 6, pg. 354; III en muchas partes, por ejemplo, cp. III, n. 4, sqq., pg. 391. Nótese la argumentación del

un poco de extrañeza esta afirmación tan categórica de San Eustacio, repetida con enérgica insistencia por los demás impugnadores de Orígenes. Los cuales, tan convencidos están de que éste no salva la identidad del cuerpo resucitado, que hablan como si expresa o formalmente sostuviese que el cuerpo resucitado es otro o diferente. Sin embargo, Orígenes jamás, si no nos engañamos, lanza tal afirmación en lo que nos queda de sus obras. Por el contrario de las partes conservadas tan sólo en latín, son numerosos los pasajes en que, resueltamente, se establece la identidad del cuerpo resucitado (1). Y no parece que todos ellos sean una adición o paráfrasis intencionada del traductor, pues el contexto parece requerirlo. Léanse sobre todo los fragmentos «de resurrectione» aducidos por San Pánfilo (2). En lo que resta del original griego, es de notar el siguiente pasaje del V. Κατὰ Κέλσου. Había dicho Celso que era cosa necia pensar que habrá una conflagración universal, y que todo se abrasará menos los cristianos, no sólo los supervivientes, sino también los que ya habrán muerto, los cuales saldrán de la tierra con las mismas carnes; cosa, añade, torpísima y absurda. Responde Orígenes no negando que resuciten los muertos con las mismas carnes, que sería la solución radical, sino simplemente afirmando que se efectuará en ellas un cambio en mejor: «Ni nosotros ni las Sagradas Escrituras dicen que los ya muertos, cuando salgan de la tierra, hayan de vivir con las mismas carnes sin recibir éstas ningún cambio en mejor» (3). Y, sobre todo, repárese que aun en el célebre comentario al Salmo I, tan traído y llevado contra Orígenes, no afirma éste que el cuerpo resucitado sea ἕτερον sino ἑτεροῖον, lo cual es muy distinto (4). No nos admi-

---

cp. VI, n. 7, sqq., pg. 397 sqq., más poderosa y exacta que las anteriores. San Epifanio, l. c., nn. LXVII, LXVIII [l. c., col. 1185, 1188, 1189], en donde insiste enérgicamente en que, a la manera del cuerpo de Cristo, nuestro cuerpo resucitará íntegro y el mismo. Igualmente en «Ancoratus», XC, XCI [*Migne*, P. G., t. 43, col. 181, 184].—«Adamantius», l. V, cps. XVI, XXIV [Die griechischen christlichen Schriftsteller... etc. (Preuss. Akad. der Wis. Leipzig 1897 sqq.). *Van de Sande Bakhuyzen*, 1901, pgs. 206, 226].

(1) Véase v. g. *De principiis*, l. II, cp. 10, nn. 1, 8 [L. c., pgs. 173, 174, 182]; l. III, cp. 6, n. 6 [L. c., pg. 288].—*Comment. in epist. ad Roman.*, l. VI, n. 1. [*Migne*, P. G., t. 14, col. 1057].

(2) *Migne*, P. G., t. 11, col. 91-94.

(3) L. c., cp. 18 [L. c., pg. 19].

(4) Compárese este otro pasaje del VI Κατὰ Κέλσου, cp. 29 al fin «οὐ γὰρ τὸ σπειρόμενον... σῶμα ψυχικόν φαμεν ἀνίστασθαι, ὁποῖον ἐσπάρη» [L. c., pg. 99].

Un solo texto recordamos en que la primera impresión es que Orígenes, si bien de un modo indirecto, niega la identidad del cuerpo resucitado,

ra, pues, que el R. P. Prat, al terminar su estudio sobre Orígenes en la presente cuestión, resueltamente asegure, a pesar de su habitual sobriedad, que «il (Orígenes) défend toujours énergiquement, avec la résurrection des morts, l'identité du corps ressuscité» (1). Si ello es así, ¿de dónde provie-

---

pues parece requerir en general para la identidad del cuerpo la identidad de materia. El texto está en los Comentarios al Evangelio de San Juan, cp. I, v. 21 «Et interrogaverunt eum (a San Juan Bautista): Quid ergo? Elias es tu?» Expone allí largamente el pro y el contra de que el alma de Elias haya pasado a otro cuerpo para constituír a San Juan; y al final esboza rapidísimamente como un esquema de cuestiones sobre el alma, las cuales, dice, se podrían tratar en otro sitio con más cuidado y detención. Entre ellas están las siguientes: «... εἰ ἐνδέχεται αὐτὴν (ψυχὴν) εἰσκριθῆναι δεύτερον ἐν σώματι ἢ μή... καὶ τῷ αὐτῷ σώματι ἢ ἑτέρῳ, καὶ εἰ τῷ αὐτῷ, πότερον καθ' ὑποκείμενον μένοντι τῷ αὐτῷ κατὰ δὲ ποιότητα μεταβαλομένῳ, ἢ καὶ καθ' ὑποκείμενον καὶ ποιότητα ἑσομένῳ τῷ αὐτῷ...» (Die griechischen christlichen Schriftsteller... Leipzig; Eroin Preuschen, 1903, *Orígenes*, IV, libr. VI, cp. XIV, pgs. 123, 124). Como se ve, para la identidad del cuerpo parece requerir la identidad de materia, pues en los dos miembros de la subdivisión de τὸ αὐτὸ σῶμα incluye τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον.

Pero, si bien se considera, este texto nada prueba contra Orígenes, Por de pronto quizá podría decir alguno, no sin bastante verosimilitud. que, en un rápido esquema y en sitio donde no se trata despacio la cuestión, no es extraño se haya omitido un miembro que necesitaba de ciertos desarrollos para no ser mal entendido. Mas no hay para qué insistir en este indicio o conjetura. Otra es nuestra explicación. Sencillamente, en el lugar citado no se trata de identidad numérica e individual, sino ESPECÍFICA. *Razones:* 1. Se trata allí de *metensomátosis* o, como ahora se dice con más frecuencia, *metempsicosis*. Ahora bien, la *metensomátosis* es «el tránsito del alma a un cuerpo *diverso o individual o específicamente*» (v. g. a otro cuerpo humano o a cuerpos de brutos animales). Por tanto, cuando EN ESTE SUPUESTO se habla de cuerpo τὸ αὐτὸν o ἕτερον, se puede perfectamente entender, y aun ello parece lo más obvio y lógico, *identidad* o *diversidad específica*.—2. No recordamos ningún adversario de Orígenes que haya utilizado dicho texto.—3. Extraño sería que tratase allí Orígenes de identidad *individual* y ni mencionase siquiera el εἶδος, que tan importante es para él en la explicación de esa identidad, sin embargo de que pocas líneas antes había estado hablando del εἶδος y χαρακτὴρ de Juan, Elías y Nuestro Salvador.

(1) «Origène, le theologien et l'exégète», l. I, chap. V, 1, pg. 94; París, Bloud et C.ie, 1907. Por tratarse de un autor tan esmerado como el reverendo P. Prat, nos parece conveniente advertir una distracción, simplemente una distracción, pero que podría hacer formar juicio errado a quien no consultase el texto original. El reverendo Padre, en la pg. 93 de la citada obra, traduce dos o tres veces consecutivas la palabra εἶδος por cuerpo; de donde resulta un texto griego, en que terminantemente se afirma la identidad del cuerpo resucitado.

ne que los adversarios de Orígenes pongan sistemáticamente en boca de éste la negación expresa de la identidad del cuerpo resucitado? Remitirse a obras perdidas, parece ridículo y pueril, puesto que los pasajes más impugnados los conservamos a través de los escritos mismos de impugnación. Suponer en todos desconocimiento de causa o arrebato de pasión es, a la vez, irreverente e inexacto. Por consiguiente, parece concluirse que las explicaciones de Orígenes, a juicio de aquellos Santos Padres, suprimen, evidentemente, la *debida* identidad del cuerpo mortal y resucitado; y, por tanto, no es extraño que, según su costumbre de combatir a Orígenes, censuren en éste lo que expresamente dice y tal vez aún más lo que lógica o equivalentemente juzgan debe decir. Por lo menos siempre queda en pie el hecho singular, y en extremo significativo, de que afirmaciones tan claras de Orígenes como las que arriba hemos indicado y documentado, según las cuales se pretende salvar la debida identidad, no hallaran eco alguno en los oídos de tantos como fueron siempre a inspirarse en los escritos del Alejandrino.

Convienen también los adversarios de Orígenes en censurar su doctrina, por lo que toca a este punto, con severos calificativos, no sólo de orden filosófico y puramente racional (1), sino tambien, digámoslo así, teológico.

Ya es bien enérgica en este sentido la afirmación de *San Eustacio*, que hemos ya citado. Aparentemente parece recaer tan sólo sobre quienes niegan la identidad del cuerpo resucitado. Pero si atentamente se considera, según lo que acabamos de exponer, se convendrá en que realmente recae sobre la *explicación* misma de Orígenes en dicho punto de la identidad.

San Metodio impugna a Orígenes y suelta sus dificultades ampliamente desde el punto de vista filosófico, y, aun podríamos decir, fisiológico (2). Pero no descuida recurrir con bastante frecuencia a la Escritura en confirmación de sus ideas, al mismo tiempo que retuerce con destreza contra Orígenes aquellos textos que éste alegaba en favor de sus explicaciones o interpretaba de modo que no las contradijesen (3).

Pero el Santo Padre de este período que combate más ardorosamente a Orígenes bajo todos los aspectos y, por tanto, bajo el aspecto también teo-

---

(1) Véase v. g. San *Metodio*, l. c., II. cp. XI, pg. 354; I, cps. XXVII, XXVIII, pgs. 255-257.—San *Epifanio*, «Panarium», l. c., nn. X, XI [l. c., col. 1085, 1088]; nn. LXVII, LXVIII, LXXIII [l. c., col. 1185, 1188, 1189, 1197].

(2) V. g., l. c., II, cp. IX sqq. 345 sqq.

(3) L. c., III, cp. IX sqq., pgs. 401 sqq.

lógico, es *San Epifanio*. En cuanto a esto último podría cifrarse su pensamiento en las siguientes palabras con que da comienzo a la refutación de Orígenes en el punto de la resurrección. Dice en ellas que Orígenes excogitó «una opinión sofística, *nada fundado en fe sino en silogismos*, todo para ruina de quienes le creen...» (1). Trata allí San Epifanio de la identidad del cuerpo resucitado, y cuáles sean los silogismos de Orígenes lo prueban los pasajes de éste a que el Santo expresamente se refiere, que son los tan conocidos del comentario al Salmo I, y lo indica también aquella frase, a saber, que Orígenes arguye ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ἡμῖν συμβαινόντων (2). El mismo Santo a los que Orígenes llama οἱ ἁπλούστεροι τῶν πεπιστευκότων apellida «hijos de la verdad» (3), expresión cuyo significado, dada la antítesis y en boca de San Epifanio, no puede ser dudoso; a los argumentos en contra de la reunión de la misma materia πρὸς τὴν ἀλήθειαν λεξείδια (4) y dice que los expone εἰς παράστασιν... τῆς περὶ ἀναστάσεως ἀπιστίας (5).

Por lo demás, al descender todos ellos a los pormenores de la refutación, percíbese, sin duda, variedad de razones y aun cierta diversidad de procedimientos. Pues al paso que San Metodio y el autor de «Adamantius» niegan resueltamente la renovación constante y total de la materia y admiten una porción de ella invariable que constituye el cuerpo primitivo (6), San Epifanio parece transmitir a Orígenes, tal como éste lo quiere, el flujo de la materia, sin querer apoyarse en la negación de tal supuesto para refutar sus teorías (7).

Mucho más numerosos que los que expresamente impugnan a Orígenes son los Padres que, ya de pasada, ya a veces ampliamente, tocan el argumento de la resurrección y ni siquiera parecen darse por enterados de las teorías de aquél; y esto a pesar de ser varios de ellos aficionados a Orí-

---

(1) «... σοφιστικήν τινα ὑπόνοιαν... οὔ τι πιστικὸν, ἀλλὰ συλλογιστικὸν, πᾶν ὁτιοῦν εἰς κατατροφὴν τῶν αὐτῷ πεισθέντων.» «Panarium», l. c., n. XI [Migne, P. G., t. 41, col. 1088].

(2) Ibid.

(3) Ibid., n. X [col. 1085].

(4) Ibid., n. XI [col. 1085].

(5) Ibid.—Véase en los mismos números otras expresiones por el estilo. Y nótese el final n. LXXIII [col. 1198], donde llama a la resurrección de Nuestro Señor προπότιον para expeler el veneno de Orígenes.

(6) *San Metodio*, l. c., II, cp. IX sqq., pg. 345 sqq.—«Adamantius», l. c., cps. XVI, XVII, pgs. 204 210.

(7) Τὰ ἀφ' ἡμῶν ῥυέντα, εἰ καὶ οὕτως ὑπάρχει κατὰ τὸν σοῦ λόγον, οὐ μωρῶς παρ' ἡμῶν ζητηθήσεται...» «Panarium», l. c., n. LXVII [l. c., col. 1185]. Adviértase la frase concesiva de forma real.

genes y beneficiar con frecuencia el tesoro inagotable de sus escritos. Tales son en occidente, para no citar sino los nombres más ilustres, *San Hilario* (1) y *San Ambrosio* (2). Tales en oriente *San Cirilo* de Jerusalén (3), el vigoroso y profundo asceta San Macario Egipcio (4) y el Príncipe de los oradores cristianos *San Juan Crisóstomo* (5). Tales, en fin, los Padres de la escuela neo-alejandrina (6). De entre ellos conviene

---

(1) *In. Psalm.* II, n. 41 [Corpus script. ecclesiast. latinorum... Vindobonae 1866, sqq.; *Zingerle*, v. XXII, 1891, pág. 68].

(2) *Libr. 2.º de excessu fratris sui Satyri* [*Migne*, P. L., t. 16].

(3) *Catecheses*, Catech. XVIII, «De carnis resurrectione» [*Migne*, P. G., t. 33].

(4) *Homil*, XI, n. 1 [*Migne*, P. G., t. 34, col. 544, 545]. Y en muchos otros pasajes.

(5) En muchísimos sitios. V. gr., *In epist. I ad Corinth.*, homil. XVII [*Migne*, P. G., t. 61, col. 142, 143]; homil. XLI, XLII [l. c., col. 355 sqq.]; *De resurrectione mortuorum homil*, [l. c., t. 50, col. 429 sqq.]

(6) San Atanasio, *Vita S. Antonii*, nn. 90, 91 [*Migne*, P. G., t. 26, col. 968-971].—San Gregorio Nazianzeno, *Orationes*, Orat. VII «In laudem Caesarii fratris», n. XXI [*Migne*, P. G., t. 35, col. 781, 784].—San Gregorio Niseno. *De anima et resurrectione*. [*Migne*, P. G., t. 46, col. 77 sqq.]—Dídimo Alejandrino, *In Actus Apost.* cp. II, v. 25 [*Migne*, P. G., t. 39, col. 1657, 1660. Nótese una grave inexactitud que se ha deslizado en la traducción latina y podría perturbar todo el sentido. La frase griega δόξης. τῶν ἁπλουστέρων» se traduce «sententiae *cordatiorum*», siendo así que se ha de traducir «sententiae *simpliciorum*». *In II ad Corinth.*, cp. V. v. 1, 2, [l. c., col. 1701, 1704]. Véase también *De Trinit.*, II, cap. VII, n. 1 [l. c., col. 561].

San Basilio ha sido colocado por alguno al lado de Orígenes en contra de la identidad del cuerpo resucitado (A. Chollet, *Dictionnaire de théol. cathol.* sous la direct. de Vacant-Mangenot, «Corps glorieux», col. 1895). Realmente no creemos que el santo Doctor ofrezca dificultad alguna seria. Se citan de él unas frases en que, parangonando la presente vida con la eterna, expone y amplifica la bienaventurada estabilidad de ésta y la triste mutabilidad de aquélla. En la cual, dice, «aun antes de que el alma se desate del cuerpo por la muerte, morimos muchas veces los hombres» (*In Psalm.* CXIV, v. 7 [*Migne*, P. G., t. 29, col. 402]). En tres semanas de años pasa el hombre por tres cambios bien definidos de edad y de vida. A los siete años termina con la dentición la edad del niño; llega después, como a otra meta, a ser adulto; y luego a los veintiuno, que es la plenitud de la adolescencia; y cuando el hombre ha cesado de crecer y el juicio está ya firme y no queda ni vestigio de la juventud, «¿por ventura no pensarás que se ha muerto en él lo pasado?» En iguales términos se expresa, al comentar el título del salmo 44, con la particularidad de amplificar aquí además las mudanzas del alma y hombre interior. «*Otros* somos cuando esta-

detenerse un momento en *San Gregorio Niseno*. San Gregorio Niseno es uno de los Santos Padres más aficionados a Orígenes y quizá el que se le acerca más en las explicaciones sobre el dogma de la resurrección. En su egregio tratado «De anima et resurrectione» propone con vigor inusitado las más graves dificultades contra la resurrección y en especial contra la identidad del cuerpo resucitado (1). No podía faltar la de la renovación incesante de la materia y, lo mismo que Orígenes, compara nuestro cuerpo a un río o corriente continua. La respuesta, indicadora como siempre de un ingenio sutil y refinado a la vez que robusto, original y de grandes alientos, contiene afirmaciones o insinuaciones bien graves en lo tocante a la apocatástasis o restauración universal (2). Parece enunciar también con bastante claridad el principio, indicado por Orígenes (3), de la supresión en el cuerpo glorioso de aquellos órganos cuyo uso deba cesar (4). A pesar de todo y contra lo que parece se podía prever, San Gregorio no acepta las ideas del maestro en el punto que nos ocupa de la identidad. Enseña que se reunirán los elementos del cuerpo, disipados después de la

---

mos de buen temple y todas las cosas de la vida nos van según corriente; *otros*, en tiempos difíciles, cuando tropezamos con alguna contrariedad, etc.» [l. c. col. 388]. Uno de los cambios, apuntados por el Santo, es el que experimentaremos en el día de la resurrección: ἀλλοίωσις... ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ πνευματικόν [l. c., col. 389].

Sinceramente hablando, ¿pueden ofrecer dificultad razonable esos conceptos y amplificaciones, de sabor evidentemente oratorio y ascético, en los que se pone de relieve un aspecto de la verdad con tendencia a todas luces práctica? Aun los partidarios de la reunión de la misma materia más rigurosos en el lenguaje, no hallarán dificultad en emitir desde el púlpito semejantes expresiones con las que simplemente se hace resaltar el incesante fluír de la materia y de los estados y actos del alma.

Por fin, si bien San Basilio habla de la resurrección en términos algo generales como quien la toca de paso y a otro propósito, no obstante también se encuentran en él comparaciones muy parecidas a las empleadas por otros Santos Padres para probar la identidad de materia. Tal es, por ejemplo, la hermosa del gusano de seda, en cuyas maravillosas trasformaciones quiere el Santo que piensen las mujeres cuando se sientan a hilar la seda, para entender por ahí el cambio misterioso de la resurrección. (*In Hexaem.*, homil. VIII, n. 8 [l. c., col 184, 186]). Asimismo, aunque rápidamente, afirma de los despojos del difunto que recobrarán la vida (*In Psalm* XXXIII, v. 21, n. 13 [l. c., col. 385]).

(1) L. c., [col. 137-145].

(2) L. c., [col. 152, 157, 160].

(3) *In Psalm.* I, v. 5. [*Bonwetsch,* l. c., cp. XXIV, pg. 248].

(4) L. c., [col. 148, 149].

muerte (1); que la omnipotencia de Dios no sólo nos *devolverá* el cuerpo disuelto, sino que le *añadirá* grandeza y hermosura (2). Y sobre todo a la mitad del diálogo expone largamente su parecer: atribuye al alma la facultad de discernir los despojos esparcidos de su cadáver, a los cuales está siempre presente como fiel *guardián* o *custodio* (3), y define la resurrección «la reunión en uno mismo de los (elementos) separados, para la restauración, mediante ellos, de lo que se disolvió» (4).

Cerremos esta serie de nombres gloriosos, que resplandecieron en el siglo IV, citando otros tres no menos ilustres. Los dos primeros pertenecen a la Iglesia siríaca.

Y comencemos, como es natural, por el que es tenido ordinariamente por el Padre más antiguo de ella: el «Sabio persa» Afraates, Obispo de Mar Mateo (5). Veintidós homilías suyas nos han quedado, de las cuales la octava trata de la resurrección de los muertos. También él, al aducir la clásica comparación de la semilla y después de haber advertido que ella nos ha de enseñar acerca de la corrupción y disolución del cuerpo, dice expresamente que la semilla «cayendo en tierra se pudre y corrompe y de *la misma corrupción* crece, germina y da fruto» (6). Y añade con expresiva frase: «Y así como la tierra arada, en la que no ha caído ninguna semilla, no produce frutos, aunque esta tierra beba toda lluvia, así del sepulcro, al que ningún muerto fué encomendado, no saldrá hombre alguno en la resurrección de los muertos, aunque allí resonase todo sonido de trompetas» (7). Refuta luego a los que dicen resucitaremos con un cuerpo celeste, apoyándose en aquello de San Juan, V, 28: «...todos los que yacen en los sepulcros, oirán la voz del Hijo de Dios.» «Ciertamente, dice, no vendrá un cuerpo celeste que penetre en el sepulcro para de nuevo salir de él (8).» Finalmente, entre otras muchas cosas, es original y muy a nuestro propósito la razón que alega de haber querido Jacob ser enterrado en el sepul-

---

(1) L. c., [col. 108, 109, 152, 153].

(2) L. c., [col. 153].—Allí mismo col. [153, 156] explica con fina penetración la difícil semejanza, propuesta por el Apóstol, del grano de trigo con el cadáver.

(3) L. c., [col. 76-80].

(4) «... πρὸς τὴν τοῦ διαλυθέντος ἀναστοιχείωσιν.» L. c., [col. 76].

(5) *Patrologia Syriaca*, edit. *Graffin*, París, Didot, 1894; t. I, *Parisot*. praefat., cps. 1, 2.—Véase también *Mannucci*, l. c., Part. II, epoc. post. nic., period. 1, sez. I, Append. pg. 123.

(6) L. c., [col. 363, 366].

(7) L. c., [col. 366].

(8) L. c.

cro de sus mayores, «...a fin de que, hecho el sonido y [oída] la voz de la trompeta, resucitase *próximo* a sus padres...» (1).

No puede faltar en segundo término el más excelso representante de la Iglesia siríaca, nombrado recientemente Doctor de la Iglesia universal, *San Efrén*. Numerosos y clarísimos pasajes podríamos entresacar de sus obras, pródigas en colorido y preñadas de hondo sentimiento. Gráfico es y de extraña expresión el siguiente pasaje: «Por muertos tienen a los huevos los inexpertos, pero no lo están para la madre que incuba los suyos puestos en el nido: los que carecen de la luz de la fe piensan que los despojos de los hombres carecen de vida; ellos viven con todo dentro del sepulcro para Aquel para quien viven todas las cosas» (2). Menos originales, aunque no de menor expresión, son las siguientes pinceladas, tomadas de un sermón «In secundum adventum Domini»: «Mandará, pues, el gran Rey y al instante la tierra con temblor y apresuramiento dará sus muertos, el mar los suyos, y el infierno (también) los suyos; y [los] que fiera haya arrebatado o pez destrozado,]los] que ave de rapiña desgarrado, todos en un abrir y cerrar de ojos se presentarán y ni un cabello faltará» (3).

El mártir glorioso de Cristo, venerable y prudentísimo defensor de Orígenes, *San Pánfilo*, será el último anillo de la cadena de oro de Padres y escritores del siglo IV, aunque sea cronológicamente de los primeros. Sus palabras merecen particular atención. Comienza diciendo que son calumniadores y evidentemente mentirosos quienes afirman que Orígenes niega la resurrección. Él quiere demostrar los sentimientos católicos de Orígenes en esta parte, y para eso alega unos diez fragmentos de sus obras. Todos ellos se encaminan a probar que resucitarán *los mismos hombres, con los mismos cuerpos, con la misma carne*. La razón es clara: lo contrario no sería resurrección. Pero y de las explicaciones de Orígenes ¿qué dice el santo mártir? Ni una palabra. Llega hasta citar el celebérrimo texto del comentario al Salmo I, arsenal de todos los adversarios de Orígenes. Cierto que en la misma manera de aducirlo parece dar a entender que se trata de un texto difícil (4). Sin embargo, no cita sino aquellas frases en que

(1) L. c., [col. 374].

(2) *S. Ephraem Syri* opera omnia in sex tomos distributa, edit. Assemani, 1732-1746; t. II, syr. et latin., «Sermones adversus haereses», serm. 52, pg. 552.

(3) L. c.; t. II, graec. et latin., «In secundum Domini adventum», pg. 213.

(4) «*Non praeteribimus vero neque illum locum* quem de primo psalmo disseruit, in quo etiam de resurrectione ita scripsit...» *Apologia pro Origene*, cp. VII [*Migne*, P. G., t. 17, col. 598]. Está en el t. VII de las obras de Orígenes.

Orígenes afirma la identidad del εἶδος, aunque sean otras las cualidades. ¿Dedúcese de ahí que San Pánfilo aprueba positivamente las explicaciones de Orígenes? No lo vemos; y por eso dijimos al principio que Orígenes, *en rigor*, no había logrado ningún adepto. ¿Dedúcese que las reprueba? Según parece hay que distinguir. No se deduce que las reprueba, por lo menos como claramente opuestas al dogma; pues la defensa larga e insistente de Orígenes en cuanto al hecho de la identidad del cuerpo resucitado, y por otra parte el silencio absoluto sobre sus explicaciones, sin insinuar siquiera ninguna de aquellas otras defensas que en otros puntos alega, v. gr., que la cuestión era libre etc., todo ello induce a creer que, distinguiendo prudentemente San Pánfilo entre el dogma y su explicación, aplaude con entusiasmo en Orígenes sus afirmaciones categóricas del dogma y a la vez tampoco juzga que sus explicaciones lo contradigan, por lo menos de una manera formal e inequívoca. Pero, esto supuesto, el escoger precisamente varios fragmentos en que Orígenes causa la impresión de afirmar que se reasumirá en todo o en parte la materia del cadáver, contradiciendo así al parecer, o si se quiere en realidad, a lo sostenido en otras partes y el extraño silencio sobre las explicaciones famosas de Orígenes, o nada revelan de la mente privada de San Pánfilo, sino son tan solo táctica prudente de defensa, o, si algo indican, más bien indican que a San Pánfilo no le satisfacían mucho las brillantes, pero al fin brillantes novedades de Orígenes.

Siglo 5.º Al penetrar en el siglo V, pronunciando el nombre de San Pánfilo, es imposible que no se suscite inmediatamente el recuerdo de otro defensor entusiasta de Orígenes, aunque no tan prudente, por medio del cual se nos ha trasmitido en latín el libro I de la Apología de Orígenes, escrita por aquél en colaboración con Eusebio de Cesarea. Su nombre es *Rufino* y evoca a su vez el de su terrible contrincante, el ardiente apasionado de la ortodoxia, *San Jerónimo*. En Rufino hallamos terminantísimas declaraciones en contra de las teorías de Orígenes (1). También en San Jerónimo, si bien a nuestro juicio éste, creyendo insistir radicalmente contra Orígenes en el punto de la identidad, es tal vez menos contundente que otros escritores y aun que Rufino, pues con frecuencia se contenta con oponer a Orígenes valentísimas y elocuentísimas demostraciones de que resucitaremos con *la misma carne que ahora tenemos* (2).

(1) *Commentarius in Symbol. Apost.*, [*Migne*, P. L., t. 21, col. 578 sqq.].—Véase también, aunque no sea tan decisivo, *Apologiae lib. I*, nn. 4-9 [L. c., col 544-547]

(2) Véase no obstante del libro *Contra Joannem Hierosolymitanum* los nn. 25 y siguientes; sobre todo el n. 33, en el que entre otras semejantes

Citados los dos nombres de Rufino y S. Jerónimo, imposibles de omitir en la presente controversia, no creemos haya para qué multiplicar testimonios ni aumentar el catálogo de autores. No nos detendremos, pues, ni en el Santo Padre más venerable del oriente durante el siglo, San Cirilo Alejandrino (1), ni siquiera a guisa de confirmación mencionaremos los amplios y magistrales desarrollos del gran Doctor *S. Agustín* (2), que vinieron a ser el fondo y patrimonio común de los escolásticos y aun podríamos decir de todos los occidentales que le siguieron. Si en el mismo siglo IV, a pesar de que los escritos de Orígenes eran como mar henchido de atractivos y misterios, a donde orientales y occidentales iban a buscar perlas y corales de sabiduría, no hallamos defensor alguno, propiamente tal, de las teorías de Orígenes: menos lo hallaremos en el siglo V y siguientes, en que el astro de Alejandría casi parece eclipsarse para el occidente, mientras que en el oriente se van amontonando contra él nubes de tempestad, o bien pierde su causa interés al concentrarse más y más la atención de los espíritus en las grandes cuestiones cristológicas.

Pasa, pues, la teoría de Orígenes, sin hacer apenas mella ni convencer a nadie (3); y en adelante vive pacíficamente la explicación tradicional. Y, cosa rara, si alguna concesión o coincidencia importante ocurre, lo mismo ahora que en los siglos anteriores, es tan sólo en algo que toca más bien a la *integridad* del cuerpo resucitado, a saber, en la supresión de sexos, que viene a ser un caso particular del principio general apuntado por Orígenes, que los cuerpos gloriosos carecerán de los miembros cuyo uso deba cesar (4). Aserción, que junto con las arriba expuestas, constituye la parte

---

aduce estas significativas palabras: «... mandabit piscibus maris et eructabunt ossa quae comederant etc.» [*Migne*, P. L., t. 23 col. 385].

(1) En numerosos pasajes, v. gr. en sus Comentarios a San Pablo [*Migne*, P. G., t, 74, col. 904, sqq.]

(2) Son muy frecuentes en sus obras. Véase entre otros pasajes *De civitate Dei*, l. XXII, cp. 20 [Corpus script. ecclesiast. latinorum... Vindobonae; *Hoffmann*, v. XXXX, sect, V, pars. II, 1900, pgs. 631-633].—*De fide, spe et charitate*, cps. 84-92 etc.

(3) Superfluo parece y aun quizá algo ridículo observar que no nos referimos aquí sino a las personas *históricas* y que no pretendemos negar en la presente materia la existencia de *origenistas*, más o menos numerosos, de esos que pertenecen al grupo de los *innominados*, cuyos nombres, escritos y palabras no traspasan en particular sino en confuso y por vagas referencias los umbrales de la historia.

(4) *In Psalm.* I, v. 5 [*Bonwetsch*, l. c., cp. XXIV, pg. 248]. Con todo, hasta qué punto juzgase Orígenes que tenía aplicación este principio, no es

substancial del pensamiento de Orígenes en la presente materia de resurrección (1).

Hemos recorrido con cierta detención la edad de oro de los Santos Padres. Al salir de ella deseamos ofrecer a nuestros lectores, para que a la vez les sirva de confirmación y deleite, alguna flor de poesía cortada en los jardines, clásicos juntamente y cristianos de aquel tiempo (principios del siglo V).

El nombre de *Prudencio* suena ya en los oídos de todo lector. Es él sin duda el mayor poeta latino de su siglo y quizá mucho más aún se podría decir. Pero el testimonio de Prudencio lo reservamos para otra ocasión. Ahora recordemos tan sólo de él aquella afirmación enérgica como todas las suyas (2):

Credo equidem, neque vana fides
Corpora vivere more animae...

Y esos cuerpos son aquellos de los cuales había dicho inmediatamente antes que:

Post obitum reparare datur,
Eque suis iterum tumulis
Prisca renascitur effigies,
Pulvereo coeunte situ.

Cuerpos que:

...Jussa quiescere sarcophago,
Dux parili redivivus humo
Ignea Christus ad astra vocat.

---

fácil determinar. Cierto que no lo aplicaba con la amplitud que le atribuyeron algunos de sus adversarios. Véase, v. g., *In I Corinth.*, XV, 23 *[Cramer*, «Catenae in S. Pauli epist. ad Corinth.», Oxford 1841, pg. 295].

(1) Otro punto característico en Orígenes, y por cierto bien obscuro, es aquella «ratio quae substantiam continet corporalem», λόγος τις que ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ (Κατὰ Κέλσου, l. V, cp. 23). Sin embargo, no creemos sea de importancia, a lo menos para el punto concreto de la identidad y aun integridad del cuerpo resucitado. Todo se reduce a hacer intervenir una fuerza o principio, distinto del cuerpo y también, según nos parece más probable, de la misma alma (*), el cual en el día de la resurrección rehará el mismo cuerpo de antes.

Esta idea extraña, algo retocada, pudo gustar a alguno que otro apologista de fines del siglo XVIII y principios del XIX, según veremos más adelante.

(2) *Cathemerinon,* III «Ante cibum»[*Migne*, P. L., t. 59, col. 810 sqq.]

(*) Omitimos las razones que nos lo persuaden por no ser dicho punto de importancia para nuestro propósito.

El ánimo se recrea en poder citar a aquel varón nobilísimo y cultísimo, que de opulento se hizo pobre por Cristo: Poncio Meropio *Paulino*. La Iglesia lo venera en los altares y su nombre es *San Paulino de Nola*. Inferior a Prudencio en el vuelo impetuoso de la imaginación, en vigor y colorido, y en férvido y arrebatado entusiasmo, tiene en cambio San Paulino una delicadeza de sentimientos y una apacible serenidad de espíritu que atrae y conforta.

Referente a nuestro propósito puede leerse íntegro el «carmen» XXXI «De obitu Celsi consolatio». Transcribiremos algún fragmento (1):

...Nullus eram, et faciente Deo sum natus ut essem;
Nunc jam de proprio semine rursus ero.
Nam, licet in tenuem redigantur et ossa favillam,
Corporis integri semina pulvis habet;
Cumque etiam cineres vacuatis terra sepulchris
Cognato immixtos caespite sorbuerit,
Tunc quoque corporeis hominum vanescere visos
Luminibus solidos continet Omnipotens,
Inque die magno, quae nunc absumpta putamus
Corpora, cernemus surgere tota Deo,
Nulla cui natura perit, quia quidquid ubique est
Omne Creatoris clauditur in gremio.
Quos aqua fluminibus pelagoque et piscibus hausit
Quos volucres et quos diripuere ferae,
Cunctos terra Deo debet, quia quos aqua mersit
Litore vel fundo strata recepit humus,
Quae licet una, tamen non uno sumpta sepulchro,
Sparsa locis laceri funeris ossa tegit...
Sed licet e membris in humum transmissa ferinis
Membra hominum vivo semine salva manent,
Et moriente fera, cui forte cadaveris esca
Humani fuerit, dividitur ratio...
Ergo mei fratres, mea cura, meum cor, in ista
Maerentes animos laetificate fide.
Pellite tristitiam dociles pietate fideli
Fidentesque Deo laetitiam induite.

FRANCISCO SEGARRA.

(1) *Sancti Pontii Meropii* PAULINI NOLANI carmina [Corpus script. ecclesiast. latinorum... Vindobonae; *Hartel*, v. XXX, 1894, pg. 316 sqq.]

La traslación del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323).

I

CARTAS DE JAIME II DE ARAGÓN A LOS REYES DE ARMENIA

Uno de los episodios más famosos de la Iglesia tarraconense es la traslación del brazo de Santa Tecla a la Catedral de dicha ciudad, efectuada en tiempo del rey D. Jaime II de Aragón y del arzobispo Eximino de Luna.

Sobre él han hablado, según nuestros informes, Doménech (1), el padre Jaime Vilar, de la Compañía de Jesús (2); Flórez (3) y los Bolandos (4), basándose en Doménech, Villanueva (5), y, finalmente, el Sr. Morera (6), que se inspiró en este célebre ex dominico. Como se desprende de sus obras, estos autores sólo conocieron de la documentación acerca de este asunto la súplica de la ciudad de Tarragona dirigida al Rey de Aragón, rogándole acudiera al Rey de Armenia en demanda de la deseada reliquia de su Patrona; la carta de Jaime II a Onsino, rey de la mencionada nación Oriental, la exhortación que hizo a sus fieles el Arzobispo tarraconense para que acudieran a la procesión el día en que se había de depositar en la Catedral el precioso tesoro y la descripción de la fiesta que con este motivo tuvo lugar.

Existen además de éstos otras cartas y documentos importantes, desconocidos unos y otros inéditos, los cuales pueden ayudar a rehacer la historia de este interesante acontecimiento. Tuvimos nosotros la suerte de

---

(1) *Historia general de los santos varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña.*— Gerona, Gaspar Garrich, 1630, fols. 47-50.

(2) *El triunfo milagroso de la omnipotencia en la vida, martirios y milagros de la esclarecida virgen e invicta prothomártir de las mugeres, Santa Tecla...* Reimpreso en Tarragona por Ioseph Barber. Año 1746.

(3) *Esp. Sagr.*, t. XXV, págs. 5-8.

(4) *Acta SS. Sept.*, vol. 6, pág. 563.

(5) *Viage literario a las Iglesias de España.*, t. XIX, Madrid, 1851, págs. 203, 233-35.

(6) *Tarragona cristiana.* Tarragona, 1899, t. II, pág. 246.

dar con ellos en un viaje de investigación realizado a los Archivos catalanes, y no queremos dejarlos por más tiempo escondidos.

La síntesis del fausto acontecimiento es como sigue: Raimundo de Aviñón, Preboste de Tarragona, representando al Arzobispo y cabildo de dicha ciudad, y D. Juan, Arzobispo de Toledo, hijo del rey D. Jaime, sabiendo que en las tierras del Rey de Armenia se guardaban las reliquias de Santa Tecla, rogaron al dicho D. Jaime enviase embajadores al monarca armeno, pidiéndole una parte de ellas para la metropolitana tarraconense, estando ésta como estaba consagrada desde tiempo inmemorial a la mencionada virgen y mártir. No hemos podido dar con el original de la súplica; pero por el documento seis, que publicamos, sabemos que existió y tuvo propicia acogida en el monarca aragonés. En efecto; inmediatamente dió órdenes para que se preparase la expedición, que debió zarpar de Barcelona a principios de septiembre de 1319. A la cabeza de ella iba Simón Saltzet, fidelísimo súbdito del Rey.

La correspondencia indica que ambos Reyes estaban ligados con los lazos de una estrecha amistad, y que no era esta la primera vez que se ponían al habla. En ella se da cuenta de las prosperidades y adversidades familiares, cosa que sale de los moldes estrechos de la rigidez diplomática.

En la primera carta, fechada el 4 de septiembre de 1319, y dirigida al rey Onsino, le dice Jaime II que se encuentra ya mejor de las cuartanas que le aquejaban, y que le manda, en señal de amistad sincera, dos caballos y ciertas alhajas. En la segunda, del mismo día y año, entra de lleno en la materia, y le pide las codiciadas reliquias. Como la nave que conducía la expedición podía fácilmente tocar en las costas de Chipre, escribió Jaime II una carta para D. Enrique, rey de Jerusalén y de la mencionada isla, a fin de que diera paso libre y no molestase en nada a sus embajadores. Llegados éstos a Armenia, obtuvieron del rey Onsino lo que deseaban y regresaron incólumes a España. La feliz llegada se la comunicó Jaime II, no a Onsino, que desgraciadamente había fallecido en el entretanto, sino a su hijo León, que le había sucedido en el reino. La carta, despachada el 27 de noviembre de 1320, rebosa por todas partes agradecimiento; y no contento el gran monarca aragonés con esto, pone su persona y su reino a disposición del Rey armeno, a quien considerará en adelante, no sólo como hermano, sino como hijo. Al propio tiempo le asegura que, aunque el brazo de Santa Tecla se ha apartado de sus dominios, estará siempre a su lado, ayudándole en sus empresas. Pero esto no bastaba. La amistad de Jaime II se extendía también a la reina D.ª Juana, viuda del difunto Rey de

Armenia, y en tan doloroso trance no podía dejarla olvidada. El sincero pésame que le mandó está lleno de delicadeza y sentimiento.

Cumplido esto, avisó el Rey aragonés al Arzobispo y ciudad de Tarragona oficialmente la llegada de las reliquias, y les exhortó a prepararse para recibirlas dignamente. Esta epístola es del 4 de diciembre del mismo año 1320. Unos días más tarde, habiendo mostrado Raimundo de Aviñón deseo de asistir a las fiestas de la entrega de la reliquia, recibió una carta en que le comunicaba el Rey que aguardase, porque él no podría ir hasta después de Pentecostés.

Esta es toda la documentación que sobre este suceso hemos hallado en los registros del Archivo general de la Corona de Aragón, de Barcelona; en total siete cartas, que a continuación publicamos. Otro documento importantísimo poseemos aún, referente a lo mismo, que sacaremos a luz en el número próximo.

1

Carta de Jaime II a Onsino, rey de Armenia, dándole noticias de su salud y de la de su familia, y anunciándole el envío de dos caballos y ciertas alhajas en señal de amistad, 4 de septiembre de 1319 (1).

AD REGEM ARMENIAE RECOMMENDATIO (2)

Illustri et magnifico principi amico nostro karissimo Onssino dei gratia Regi armenie: Jacobus eadem gratia, etc., prosperorum incrementa successuum cum salute. Ex intime dilectionis constantia, que inter uos et nos pullulare ab aliquibus citra temporibus incohauit, quamque indissolubilitatis uires assumere et continuis actibus reflorere intimis desideriis affectamus, vobis ut speciali amico fratrem nostrum et inclitorum liberorum nostrorum uobis karissimorum proposuimus nunc, et quotiens se opportunitas obtulerit, intimare. Tenentes e firmo quod id sic cunctis complacebit affectibus, sicut complaceret nostris, si de uobis ac illustri domina Regina coniuge uestra prospera audiremus. Igitur presentium serie uestre magnificentie intimamus, quod licet quartane febris discrasia nos, sicut deo placuit, aliquo arripuerit tempore, attamen faciente salutis actore, ac eius pia sperante gratia, conualescentiam salutarem assumpsimus, adeo quod sicut speramus in domino status noster incolumis reformabitur et restituetur pristine sanitati.

---

(1) Archivo general de la Corona de Aragón, en Barcelona, *Registra Curiae*, 245, *fol. 183v* Finke no menciona este documento en su *Acta Aragonensia*.

(2) De mano del s. XVII.

Status uero predictorum nostrorum liberorum per dei gratiam consistit incolumis, ac plena perfruitur sanitate, serenitatem uestram attente rogantes quatenus dum se facultas obtulerit nobis statum uestrum et predicte domine Regine coniugis uestre, quem prosperum audire cupimus, litteris uestris intimetis; sane quia per Simonem Saltzeti fidelem et subditum nostrum, quem ad uos destinandum prouidimus, equos duos et quedam iocalia licet exigua magnificentie uestre mittimus in signum uere amicitie et dilectionis sincere, quam erga uos gerimus et gerere proponimus: ea sicut ab amico placide transmittuntur, ut amicus placide acceptetis. Et si que de Regnorum nostrorum partibus uobis occurrerint placida, ea quesumus fiducialiter requiratis, nam uotis uestris gratis satisfaceremus affectibus atque promptis.

Datum barchinone II nonnas Septembris anno domini M.° CCC° XIX°.

Bernardus de fonte mandato Regis facte per prepositum Terrachone.

2

Carta de Jaime II al mismo Rey de Armenia pidiéndole alguna reliquia de Santa Tecla, 4 de septiembre de 1319 (1).

AD EUMDEM [REGEM ARMENIAE] PRO HABENDIS RELIQUIIS SACRIS DE CORPORE BEATE TECLE VIRGINIS AD ECLESIAM TERRACONENSEM (2)

Illustri et magnifico principi amico nostro karissimo Onssino dei gratia Regi armenie Jacobus, etc. Serenitati uestre presentium serie notum fiat, nouiter ex fidedignorum relatibus ad nostrum peruenisse auditum, quod corpus beate tecle uirginis seu pars ipsius corporis habetur in partibus regni uestri. Sane cum in ciuitate Terrachone, infra regni nostri limites situata, metropolitana ecclesia sub ipsius beate Tecle titulo sit fundata, cuius fundatio a predecessoribus nostris initium habuit, ab antiquo auxit, nos deuotionis cura solliciti, ut quia prefata metropolitana, que multum honorabilem, queque multa in hiis partibus antiquitate prefertur, adeo quod ab eius fundatione citra anni millessimi CC et ultra lapsi sunt, ut certis comperitur scripturis, inntitulata est sub predicte uirginis nomine, alique de eius reliquiis in prefatta ecclesia haberentur, ex quibus et nostra ac subditorum nostrorum cunctorum declinantium ad has partes fidelium erga ipsam uirginem deuotio augeretur, fides reformaretur eique honor et reue-

(1) *Ibid. fol. 183v-184r*, Finke *(Acta aragonensia*, t. II, pág. 742) dice, erróneamente, que esta carta está en el *Registro 246, 83v.*

(2) De mano del s. XVII. Esta carta la publicaron Doménech, *l. c.*, pág. 47-50, y Villanueva, *Viage...* t. XIX, pág. 333.

rentia interius preberetur. Et si hoc uigilanter apetimus, deuote agimus quod est pium, predecessorum nostrorum insequentes uestigia, qui pie et deuote antefatam metropolitanam ecclesiam sub nomine et honore prefate uirginis fundauerunt. Igitur serenitatem et caram amicitiam uestram precordiali et intima affectione, prout charius possumus, deprecamur, quatenus ob honorem et reuerentiam omnipotentis dei ac exaltationem et gloriam predicte beate Tecle uirginis, attento quod nedum ad huiusmodi reliquias in hiis partibus, uerum etiam ad totum ipsius uirginis corpus erga partes, ubi tumulatum quiescit, harum partium fidelium incolarum deuotio peraugebitur, necnon ob specialem nostri gratiam et amorem uelitis et placeat uobis de reliquiis predicte beate uirginis aliquam magnam partem reasumere de qua nedum prefatam metropolitanam, uerum etiam alias cathedrales ecclesias et suffraganeas ornare et honorificare ad honorem et exaltationem domini nostri et predicte beate uirginis ac deuotionem et meritum nostri omniumque fidelium ualeamus. Et si forte sub districtu uestro prefatum corpus seu eius reliquie non habentur, placeat serenitati uestre de hiis procurare habere totaliter, cum effectu nobis ut premititur reasumendis. Credentes, si libet, circa hoc hiis que Simon Saltzeti, subditus et fidelis noster lator presentium, quem propter hoc ad uestram destinamus presentiam duxerit uerbaliter referenda. Porro quia huiusmodi sanctuaria non sic honeste possunt per laycos, sicut per clericos ministrari, propterea duos clericos presbiteros, uiros utique honeste uite et conuersationis laudabiles predicte Terrachone ecclesie beneficiatos ad partes uestras una cum domino Simone prouidimus destinandos, qui predictas reliquias sub sigillo uestro deuote recipiant, easque honeste tractent et ad nos deferant simul cum uestro nuncio supradicto. Ex hoc quippe et deo et predicte uirgini gratum reddetis obsequium, et bonorum que proinde subsequentur operum efficiemini participes, nosque id uehementer habebimus placidum et regratiabimus uobis multum in agendisque uobis placidis reputabimus pro hoc specialius nos ascrittos. Datum barchinone II nonnas septembris anno domini M.° CCC° XIX°. Idem.

3

Carta de Jaime II a Enrique, rey de Jerusalén y de Chipre, recomendándole a los embajadores que envía a Armenia, si tocasen en sus dominios, 5 de septiembre de 1319 (1).

Excellenti magnifico principi nobis ut fratri karissimo domino Enrrico dei gratia Jherusalem et Cipri Regi illustri Iacobus. Cum per Simonem

(1) En el mismo *Registro 245, fol. 184r*, Finke no la menciona.

Saltzeti, fidelem et subditum nostrum latorem presentium, mitamus aliquos equos et iocalia illustri Regi Ermenie, ideo magnificentiam uestram rogamus attente, quatenus si prefatum Simonem seu nauem in qua nauigat cum equis et iocalibus supradictis ad partes uestri dominii declinare contigerit, nullum sibi vel equis aut iocalibus supradictis impedimentum uel obstaculum faciatis seu facere in uestro dominio ab aliquo permitatis, quominus ipse Simon equos et iocalia supradicta ad dictum Regem ducere, eaque sibi ex parte nostra ualeat presentare.

Datum barchinone nonas Septembris anno Domini M° CCC° XIX°. Idem.

4

Carta de Jaime II a León, Rey de Armenia, comunicándole la llegada a España de las reliquias de Santa Tecla, 27 de septiembre de 1320 (1).

PRO RELIQUIIS GLORIOSE VIRGINIS TECLE PROTOMARTIRIS (2)

Illustri et magnifico principi Leoni, dei gratia Armenie Regi, egregio amico nostro karissimo Jacobus per eandem Rex Aragonie, etc. Salutem et cum sincere dilectionis integritate exuberantiam successuum votiuorum. Magnitudini Regie huius scripti nostri serie uolumus reserari nos excellentissimi et preclari principis domini Ossni, quondam felicis recordationis Armenie Regis, genitoris uestri, sollempnes et honorabiles litteras ac nuncios, apportantes beatissimas ac sacratissimas Reliquias gloriose uirginis Tecle protomartiris, grata manu ac honore et reuerentia debitis recepisse. Quas siquidem tante uirginis alme reliquias de antefati quondam progenitoris uestri magnificentia confidentes, ab ipso Rege, cuius anima per summi Regis gratiam in gloria requiescat, miseramus cum deuota instantia postulandas. Ex quarum siquidem reliquiarum missione, Rex inclite, nostrum Regale culmen in cordis intimis suo satisfacto desiderio indesinenter exultat. Et certe ex hiis euidenter cognoscimus ingentem affectionem et ueram ac sinceram dilectionem, quibus dictus illustris Rex ad nos afficiebatur, quod nunc in apertum produxit nobis, tam karam tamque preciosam rem destinando. Et utinam altissimus sibi ulteriorem dierum terminum indulsisset, ut nos sibi potuissemus, ut decuisset, pro tanto munere respondere. Et adhuc non intendimus tanti accepti muneris, tantique signi dilectionis hostensi fore immemores; quin potius id uobis, qui in eius locum successi-

(1) *Ibid. Registra Curiae, 246, fol.* [136v. No la registra Finke.
(2) De mano del s. XVII.

stis, recognoscere intendimus, habentes vos tanquam fratrem et filium, ac uobis offerentes ut de nobis et Regnis nostris et omnibus que ad honorem et exaltationem uestram et Regni uestri Armenie cedere possint, plenam geratis fiduciam. Ceterum constet uobis, Rex preclare, quod dicte preciose reliquie per nos collocabuntur et reponentur cum maxima sollempnitate et reuerentia in loco sancto et honorabili, confidentes, in summi Regis uirtute, quod licet reliquie ipse a Regno uestro fuerint prolongate, uobis semper aderunt propinque et earum uirtus erit in auxilium et protectionem uestri et Regni uestri Armenie. Rursus Rex inclite sique uobis occurrerint placida, que per nos compleri ualeant, ea quesumus fiducialiter postuletis, cum semper ad ea exequenda tanquam pro frate et filio nos reputemus obnixius obligatos. Et quia scimus vos ex status nostri felicitate gaudere, vobis presentibus nunciamus nos diuino munere et inclitos liberos nostros prospera incolumitate gaudere, Regnaque nostra per dei gratiam constituta fore in statu pacifico et tranquillo. Rogantes uos ut quotiens opportunitas se ingesserit, statum uestrum et Regni uestri utinam felicem nobis significare velitis. Litteras autem responsiuas, quas dictus Rex inclite recordationis pater uester honorabili et karissimo filio nostro Iohanni, diuina prouidentia Toletano archiepiscopo, destinabat, dicti nuncii in nostris manibus resignarunt et nos faciemus quod littere ipse ad ipsum archiepiscopum nunc procul a nobis constitututum peruenient. Datum Valencie V° nonas (1) Decembris anno domini M° CCC° XX°.

Facta de basti. mandato Regis et fuit ei lecta.

5

Carta de Jaime II a la Reina Juana, viuda de Onsino, dándole el pésame por la muerte de éste, y la noticia de la llegada de las reliquias de Santa Tecla. 27 de septiembre de 1320 (2).

Serenissime et preclare domine Johanne, dei gratia Armenorum Regine Jacobus per eandem Rex Aragonie, valencie, etc., salutem et felicium successuum incrementa uotiua. Missos nobis per illustrem felicis recordationis dominum ossinum, Armenie Regem, virum uestrum, nuncios in valencia ciuitate nostra recepimus. Ex quorum nunciorum relatu obitum dicti regis e certo didiscimus: de quo, nouit altissimus, grandis displicentie ac doloris causam assumpsimus, tanquam de principe quem karum habebamus amicum quemque intime diligebamus ut fratrem; set su-

(1) Debe decir *Kalendas*.

(2) *Ibid., fol. 136v.* La regisfra Finke en el t. II, pág. 742.

per hiis, Regina inclita, vos et nos ac ceteri amici sui consolari debemus ex eo quod id de illius, qui nos creauit ex nichilo, uoluntate processit, cui placuit dictum regem virum uestrum a presentis uite exutum miseriis post huius Regni labilem principatum celesti diademate coronare. Sic ergo uos tanquam Regina discrete mansuetudinis et conspicue nobilitatis consolemini in illo qui est omnium uera consolatio et qui tribulatis remedia perhibet opportuna. Ceterum ex missis nobis pretiossis alme virginis Tecle per dictum Regem felicis memorie virum uestrum reliquiis magnam exultationis causam assumpsimus. Et uere idem Rex manifeste monstrauit ingentem et karam affectionem quam ad nos gerebat, in eo quod nobis tam pretiosam rem destinare decreuit. Et assimili que ipsum ad id efficaciter induxistis, de quo uobis assurgimus ad gratiarum multiplicum actiones. Nos autem reliquias ipsas cum ea, qua poterimus maiori sollempnitate et reuerentia, in regno nostro collocare intendimus. Tenentes e firmo quod ob merita dicte beatissime virginis Tecle Regna nostra necnon et Regnum Armenie a cunctis aduersitatibus custodita preseruabuntur. Sane quia in missis nobis per uos litteris quarum tenorem collegimus, petiistis de statu nostro cerciorari, Serenitati uestre presentibus intimamus nos et liberos nostros, consanguineos nostros, diuina faciente gratia, corporea sospitate gaudere. Honorabilis uero et karissimus filius noster Johanes, Toletanus archiepiscopus, in archiepiscopatu suo, procul a nobis constitutus existit; et certe cum littere uestre ad ipsum peruenerint ex missis reliquiis specialis gaudii et consolationis assumet materiam, cum id feruenti desiderio affectaret, sique igitur de regnis et terris nostris excellentie uestre occurrerint placida, ea, quesumus, requiratis, significantes nobis statum uestrum quotiens aderit opportunitas nunciorum. Datum valencie V° Kalendas Decembris anno domini M° CCC° XX°.

Facta de basti. mandato regis et fuit ei lecta.

6

Carta de Jaime II a Eximino, arzobispo de Tarragona, anunciándole la llegada del brazo de Santa Tecla y recomendándole reciban, tanto él como la ciudad de Tarragona, honoríficamente a los legados que lo trajeron, 4 de diciembre de 1320 (1).

Jacobus etc. Reuerendo in christo patri eximino diuina prouidentia archiepiscopo Terrachone salutem etc. Ad uestram memoriam reuocamus qualiter olim dum etiam infirmitate quam passi fuimus anno preterito, gra-

(1) *Ibidem, Registra Curiae 246.* fol. 132. Menciona este documento Finke en el t. II. pág. 742.

uaremur, dilectus noster Raymundos de auinione prepositus dicte sedis pro parte uestra et totius capituli, et uir etiam honorabilis Johannes, natus noster karissimus, nunc archiepiscopus toletanus, suis penes nos supplicationibus instituerunt, et eum instantia maxima postularunt, ut cum tam fama publica, quam quorumdam relatione veridica diceretur illustrem Regem Armenie habere reliquias aliquas sacri corporis beatissime Tecle virginis et prothomartiris, sub cuius inuocationis honores ecclesia et altare precipuum uestre metropolis est constructum, Nos pro honore dicte sedis et uestri nostros prefato Regi dignaremur nuncios destinare, rogando eumdem vt siquas de reliquiis habebat, eisdem nobis deberet transmittere, et donare. Quorum supplicationi, velut nobis placide et acepte grato concurrentes affectu, fidelem nostrum Simonem de alceto ciuem barchinone, cui pro labore viagii et itineris condigna satisfactio et retributio pro parte uestra et Capituli dicte sedis ut accepimus fuit promissa, iam dicto Regi cum plena legatione transmisimus pro premissis. Qui siquidem Rex nostra legatione diligenter audita, maioris erga nos dilectionis signum et amoris affectum non valens pretendere, iam dicte sacre uirginis brachium, cum nil aliud de dicto sacro corpore in dictis uel aliis mundi partibus sciatur a quoquam fuisse repertum, per suos solempnes legatos seu nuncios, ut scire uos credimus, nobis misit. Nos uero pensantes amorem eximium et affeccionem intimam dicti Regis, quam in tanti tamque celebris exhibitione muneris erga nos habuit, donum tam pretiosum tamque sollempne cum reuerentia debita et dicti Regis nuncios honore, quo congruit, letanter accepimus, prosequentes eosdem nostris gratiosis donariis et exenniis, prout nos decuit et uidimus expedire. Sane cum ipsi nuncii a nobis, ut premititur expediti, ad propria reuertantur, et nos Ecclesiam et sedem predictam disponamus, vt conuenit, tam gloriose rei munificentia decorare, ut sicut ecclesia ipsa ex sacro vocabulo dicte virginis nomen et titulum acquisiuit, sic venerandis eiusdem reliquiis illustretur. Idcirco nos attente rogamus, quatenus prouide attendentes quod premissa tam vestri quam totius capituli et ciuitatis ipsius honorificentiam et decorem recipiunt, et in vestri et eorum nobilitatem et comodum cedere dinoscuntur, vos et ipsum capitulum ac ciues ciuitatis eiusdem, quibus super hoc similiter scribimus, prefatos nuncios cum per ciuitatem eandem, ad quam nunc dirigunt gressus suos, transitum fecerint, recipiatis, tractetis et admittatis ut convenit tam honorifice quam iocunde et eis uestra munera seu exennia, que saltim inter nos Capitulum et Ciuitatem ascendant ad summam trium mille solidorum, cum et sic nos fecerimus, liberaliter conferatis. Nam in hoc et uestrum debitum adimplebitis et nobis ex inde gratum seruitium facietis. Prefato autem Si-

mone in promissis sibi propterea cum in partibus illis fuerimus, prouidebitur sicut debet, datum Valencie II nonas decembris anno domini M° CCC° XX°

G[uillermus] Augustini mandato regis

Similes fuerunt misse uerbis competenter mutatis Capitulo Ecclesie Sedis Terrachone.

Juratis probis hominibus et uniuersitati Ciuitatis Terrachone.

7

Carta de Jaime II a Raimuudo de Aviñón, Preboste de la Iglesia tarraconense, diciéndole que aplace su viaje a Tarragona hasta después de Pentecostés, en que se celebrará la entrega solemne de las reliquias de Santa Tecla a dicha Santa Iglesia. 31 de diciembre de 1320 (1).

Jacobus, etc., venerabili et dilecto nostro R° de auinione preposito Terrachone consiliario nostro salutem, etc., ad illam quam nobis misistis litteram, quam nobis misistis *(sic)* super prestanda uobis licentia accedendi ad partes istas ut interesse positis presentationi per nos faciende Ecclesie Terrachonensi de Reliquiis beate Tecle protomartiris uobis taliter respondemus. Quia nos curiam Chatalonorum prorogare habemus. Et ideo non intendimus esse in partibus Terrachone, predicta uel alia de causa vsque versus festum pentecostes, sicque propterea non opportet vos ad has partes hac de causa accedere. Tunc uero dispositis honorabilis Archiepiscopi filii nostri negotiis partes istas poteritis visitare et interesse solemnitati predicte. Datum valencie pridie Kalendas Ianuarii anno domini M° CCC° vicesimo.—Facta de bastida mandato regis.

Para que la indicación sea completa, añadiremos, según dijimos al principio, que Villanueva (2) publica la exhortación del Arzobispo Eximino dirigida a los fieles a fin de que se preparen y acudan a recibir dignamente las reliquias de Santa Tecla, y Doménech y Villar el relato de la recepción. Dicen que ésta tuvo lugar el domingo 18 de mayo de 1323; pero como ya notaron los Bolandos (3), debe haber un error en el día, pues el 18 de mayo de 1323 no cayó en domingo, sino en miércoles.

Z. García Villada.

---

(1) Archivo general de la Corona de Aragón, *Registra Curiae, 246, fol. 152.* Este documento no lo menciona Finke.

(2) L. c., pág. 335.

(3) *Acta SS. Septembris;* t. 6, pág. 564.

EL VENERABLE CARDENAL BELARMINO

defiende su doctrina y la santidad de San Ignacio de Loyola.

Reciente es todavía el decreto con que la Santidad de nuestro Beatísimo Padre el Papa Benedicto XV, gloriosamente reinante, declaró heroicas las virtudes del sabio y santo Cardenal Belarmino, dándose así un gran paso a la tan deseada canonización del Venerable Cardenal. Vamos a celebrar por otra parte bien pronto el III Centenario de la canonización de nuestro santo Padre Ignacio, junto con la del apóstol de las Indias, San Francisco Javier (22 de febrero de 1622).

Al celebrar tan memorables fechas, creemos ha de ser grato a nuestros lectores que recordemos un episodio de la vida del venerable P. Belarmino, encumbrado ya entonces a la púrpura cardenalicia, dando al mismo tiempo más amplias noticias sobre un breve escrito del erudito y sólido teólogo, quien al defenderse de los injustos ataques, hizo la apología de San Ignacio, a la sazón aún no beatificado.

Por los meses de septiembre y octubre de 1602 díjose que de varias provincias y ciudades, y particularmente de España, habían llegado a la Curia romana noticias de que los Padres de la Compañía hacían fiestas en honra del Padre Ignacio de Loyola, su fundador, predicando de él como de Santo, contando sus milagros y pintándole con diadema y resplandor alrededor de la cabeza. Lo mismo se contaba que hacían en Roma, acerca del Padre Felipe, los Padres de la Iglesia Nueva, o sea los Filipenses. Otro tanto se decía de otros (1).

(1) Tomamos estas noticias y otras de las que siguen de un cuarderno manuscrito, intitulado: «Relación de las Congregaciones que su Santidad ha mandado tener sobre la veneración que algunos introducían en honra de hombres muertos aun no canonizados ni beatificados.» Perteneció al humanista y erudito D. Bartolomé Llorente, canónigo y prior de la iglesia del

Es difícil precisar hasta dónde llegó el abuso, si es que le hubo. Nada de extraño tendría, pues la Iglesia no había precisado aún suficientemente, ni fijado los trámites que habían de seguirse para poder tributar honras de santo a los difuntos.

Lo que no puede negarse es que no faltó quien sopló el fuego, muy probablemente encendido ya por él mismo, trabajando por poner dificultades entre la Santidad de Clemente VIII y los Padres de la Compañía y los de San Felipe. Nos lo dice claramente Benedicto XIV en su famosa obra *De servorum Dei beatificatione*, tomándolo del Directorio del P. Cepari: «Siendo tenido en Roma el siervo de Dios Felipe Neri, fundador del Oratorio, en grande honra y devoción del pueblo, pues se le había ya construído una costosísima capilla, y habiendo sido expuesta sobre su sepulcro la imagen del Padre Ignacio de Loyola por el Cardenal Baronio, acrecentándose cada día ante ella los dones y tablitas votivas, hubo quien, no siendo afecto, según parecía, a los Padres del Oratorio ni a los religiosos de la Compañía, y gozando de grande favor cerca del Sumo Pontífice Clemente VIII, y jactándose de ser Teólogo, Jurista, Canonista y en semejantes negocios el más versado de cuantos entonces había en Roma, comenzó a impugnar las honras que se tributaban en esta ciudad a los Beatos Fundadores de estas dos Ordenes» (1).

Apresurémonos a decir que este osado y terrible contradictor no era otro que el doctor aragonés Francisco Peña, auditor de la Rota por parte de Felipe III, y realmente muy adverso a la Compañía. A Peña poco debía importarle que se tributasen más o menos honras a los Padres Ignacio y Felipe; pero ello había de redundar en prestigio de sus hijos, y por esto él no lo podía tolerar. Además estaba entonces en su período álgido la famosa cuestión de *Auxiliis*, y en ella Peña se había alistado decididamente en el campo adversario a los jesuítas, cuyas doctrinas combatió cuanto pudo. Y no sólo las doctrinas, sino el mismo Instituto de la Compañía había sido ya blanco de las iras del Dr. Peña, habiendo sido éste uno de los auxiliares y confidentes del Cardenal Toledo y del Duque de Sesa, Embajador del Rey Católico en Roma, en la lucha que sostuvieron aquellos magnates, durante la Congregación quinta, para modificar substancialmente el

---

Pilar de Zaragoza, quien fué a Roma en 1583 para agenciar asuntos del Cabildo. La relación se conserva hoy en la Biblioteca capitular de Zaragoza. Como salida del medio ambiente que rodeaba al Dr. Peña, de que vamos a hablar en seguida, nada tiene de parcial en favor de la corriente favorable al Cardenal Belarmino y, en general, a la Compañía.

(1) Libr. II, cap. X, n. 3.

Instituto de la Compañía. Concuerda con el juicio que de él expresa Benedicto XIV, la irónica frase del doctísimo canonista Antonio Agustín, cuando, refiriendose a las adiciones de Peña a las Decretales, dice que las publicó sin nombre, *quia templum Dianae incendisse visus est* (1), a semejanza del pastor Eróstrato, que pretendió ganar fama inmortal incendiando el templo de Diana Efesina.

La Santidad de Clemente VIII tomó entonces cartas en el asunto, que era lo que se pretendía, y a 25 de noviembre de aquel año, 1602, mandó juntar ante sí a varios Cardenales, entre ellos Baronio, y más adelante, en otras Congregaciones, asimismo al Procurador general de San Francisco de los Observantes, al de los Capuchinos, al de los Carmelitas, al de San Agustín, al P. Justiniano, de la Compañía de Jesús, y después en otras Congregaciones al General de Santo Domingo y al P. Flaminio, de la Iglesia Nueva.

Díjoles el Papa, con palabras graves, que les había mandado llamar para decirles una cosa que, aunque quizá les pareciese de poco momento, él la tenía por de mucha consideración, cerca de aquellos que habían pasado de esta vida, con opinión de bondad, y se hacían en su honra en Roma y fuera de ella cosas que no se podían, ni debían hacer sin su autoridad y de la Sede Apostólica.

Que aunque deseaba que todos fuesen beatos, y tenidos por tales, no se debían honrar por tales sin su autoridad.

Que en esto había exceso, porque entendía que en la Igesia Nueva un Padre Micer Filipo era tenido en tanta veneración con haberle levantado su sepulcro, y puesto su imagen, y encendido lámpara y lumbres, y puesto votos, que si fuera canonizado, no se pudiera hacer más.

Que lo mismo entendía se hacía por el P. Ignacio, y que aunque había dicho al General que no lo permitiese, no lo había querido entender.

Y que lo mismo había oído que se hacía con otro en los Santos Apóstoles, y con otro en San Pedro en Montorio, y con el Cardenal Borromeo, en Milán; al cual, aunque había sido de grande esplendor en este siglo, no se le debían aquellas honras públicas sin la venia de la Sede Apostólica, y que por esto les había enviado a llamar, para que viesen cómo se había de proceder y qué orden se había de tomar (2).

---

(1) *De Emendatione Gratiani*, libr. I, dial. XX.

(2) Esta alocución del Papa, que tomamos de la *Relación*, es sustancialmente la misma que se lee en la obra de Benedicto XIV (libr. II, cap. X), y que éste copió de un manuscrito del archivo de los Carmelitas de Santa María Transpontina.

El Cardenal Como respondió que era negocio de mucha consideración, y que se debía pensar el remedio para quitar el escándalo que de esto podría nacer.

El Cardenal de Florencia dijo que era necesario proveer el remedio, particularmente en Roma, de donde tomarían ejemplo las demás ciudades.

El Cardenal Pinello habló en la misma conformidad.

El Cardenal Ascoli asintió a lo mismo.

El Cardenal de Santa Cecilia, confirmando lo que los otros habían dicho, añadió que, cuanto al Cardenal Borromeo en Milán, muchos se maravillaban no poco que esto se hiciese sin licencia de la Sede Apostólica.

El Cardenal Justiniano dijo que cuanto en semejante caso se hacía sin licencia de la Sede Apostólica era contra los sacros cánones.

El Cardenal Borghese (el futuro Paulo V) se confirmó con lo arriba dicho. Lo mismo hicieron los Cardenales Bianchetti y Visconti; y con esto se acabó aquella Congregación.

Luego se divulgó por Roma lo que había pasado en aquella Congregación, y de allí a dos días, a una hora de la noche (1), se dió a todos los sobredichos Cardenales un papel, sin nombre de autor, cerrado a modo de carta con su título a cada Cardenal, y el que lo daba tampoco decía cuyo era, antes procuraba, en haberle dado, retirarse presto.

Sin embargo, como suele pasar en Roma, al poco rato todo el mundo sabía el nombre del autor de aquel misterioso escrito *anónimo*, y todos señalaron al Dr. Peña. Éste había querido dar doctrina a los mismos Cardenales y prevenir el juicio de éstos con el escrito que intituló: *Quid liceat vel non liceat facere circa venerationem hominum mortuorum ante eorum canonizationem vel beatificationem sine Sedis Apostolicae licentia* (2).

De allí a dos días se envió (díjose de parte del Papa) a los dichos Cardenales y consultores otro papel con varias preguntas o cuestiones, con el título: *De Servis Dei, qui cum fama et celebri apud multos sanctitatis opi-*

---

(1) Téngase presente la costumbre romana de comenzar a contar la noche al toque de Avemarías, a la puesta de sol.

(2) El nombre del autor Peña nos lo da también escrito Pignatelli, *Consultationum canonicarum*, t. V. *Consultatio*, XXXVIII, p. 89 (Venecia, 1695): *Extat hac de re scriptum Anonymi, editum Romae tempore quo agebatur de beatificatione sancti Patris Ignatii, Societatis Jesu fundatoris. Illius tamen auctor fuit Franciscus Pegna, Auditor Rotae, vir nomine suo celebris.*

El escrito de Peña se encuentra en el ms. 909 de la Biblioteca *Angélica*, de Roma.

nione in Domino moriuntur, plurima videntur quaeri posse, Michi infrascripta occurrebant. El cuestionario acababa de esta manera: *Ex quibus videntur remedia confici atque adhiberi posse, ne nimia facilitate homines beatificentur et quodammodo in canonizando iudicium Sedis Apostolicae praeveniatur; ex altera vero parte ratio praescribatur, qua insignes sanctitate viri, meritis honoribus non priventur.* Luego seguía esta nota en italiano con una importantísima salvedad, evidentemente añadida al escrito precedente por el Papa: *Non vogliamo trattare di quei ove sono Brevi di Papi nostri praecessori, ne di quelli che ab immemoriabili tempore sono venerati come Beati, ma dei moderni et di quello che si debba osservare in futuro* (1).

A 20 de Diciembre los sobredichos Cardenales se juntaron en el Palacio Apostólico y oyeron los votos de los Procuradores generales de San Francisco, San Agustín, Carmelitas y Siervos, y los del P. Palantier y de San Blas del *Anello.*

A 10 de Enero de 1603 hubo otra Congregación de los Cardenales y consultores, donde dijeron su voto el P. Manopuli, procurador general de los Capuchinos y predicador de Su Santidad, el P. Justiniano, jesuíta, y el P. Flaminio, de la Iglesia Nueva. En estas Congregaciones no intervino Su Santidad.

Todos los consultores arriba dichos dijeron su parecer y concluyeron, conforme a los sacros cánones en el capítulo primero y segundo de *Reliquiis et veneratione sanctorum*, que no se podía dar culto *público* sin la autoridad expresa de la Sede Apostólica a los no canonizados o beatificados; aunque se dijo que otros dos consultores concedieron algo, apoyados en la doctrina del Cardenal Belarmino, que se tenía por algunos como fundamento de aquel abuso (2).

El Cardenal Belarmino hallábase ya, a la sazón, rigiendo santa y sabiamente la iglesia de Capua. Susurrábase que había caído en desgracia del Papa Clemente VIII, y que éste le había promovido al Arzobispado para removerle de Roma. Hasta dónde llegase la verdad de estos rumores y cuáles fuesen los intentos del Papa, no es ahora ocasión de exponerlo. Lo innegable es que los contrarios a las doctrinas de la Compañía, en la cuestión de *Auxiliis*, creyeron haber obtenido un triunfo con el alejamiento del sabio y decidido Cardenal, y que nada podría ya oponerse a la conde-

(1) Puede verse íntegro en la obra de Benedicto XIV, libr. II, cap. X, núm. 3.

(2) Así dice la *Relación* citada.

nación del libro de Molina. Pero sucedió lo que había predicho el Cardenal. Al Papa canonista aceleróle el sepulcro la pesadumbre de unas eternas disputas teológicas entre Ordenes religiosas y Universidades que, en vez de combatirse mutuamente, debían aunar sus esfuerzos en defensa de la religión contra los herejes, y en la enseñanza de los fieles; pero la combatida doctrina de Molina, habiendo pasado *per ignem et aquam*, permaneció dogmáticamente ilesa, e ilesa permanece.

De todos modos, el crédito del Cardenal Belarmino había disminuído en Roma con su rápida salida para Capua, y lo que Peña no hubiera osado hacer, a estar presente el Cardenal Belarmino, lo hizo estando éste ausente, criticando su doctrina abierta y nominalmente, aunque sin dar la cara, y zahiriendo, sin nombrarle, la memoria del fundador de la Compañía de Jesús, con el escrito del cual ya hemos dicho que se había repartido sigilosamente cerrado, y a modo de carta, a todos los Cardenales.

Puede calcularse la impresión que el escrito causó en el medio ambiente romano, siempre ávido de emociones, y más entonces, en que una simple disputa teológica asumía la importancia de una cuestión de Estado, y estando además los ánimos caldeados por el fragor de la lucha teológica, tan desapiadada en el orden intelectual como la que se verifica en el material con las armas, y alucinados los entendimientos con los castillos de fuego de las controversias de *Auxiliis*.

Salió nuestro teólogo en defensa de su doctrina y de San Ignacio, dando a la publicidad un breve escrito en latín, con el título: *Responsio Card. Roberti Bellarminii ad calúmnias cuiusdam scripti anonymi* (1). Por su importancia histórica y doctrinal merece que lo extractemos.

«Llegó a mis manos, dice, un escrito sin nombre de autor, cuyo título es: Qué cosa sea lícita o ilícita acerca de la veneración de los difuntos, antes de su canonización o beatificación, sin licencia de la Sede Apostólica. El cual escrito no sería difícil adivinar cúyo es; mas como su autor quiere estar oculto, yo tampoco manifestaré mi sospecha. Pero como en él se critica abiertamente mi nombre, y el mismo escrito ha penetrado con mucha ambición en las Cámaras de los Cardenales de la Santa Romana

(1) Este escrito no fué incorporado a las obras impresas del venerable Cardenal, pero lo publicaron L. de Torres. *Selectarum Disputationum in theologiam*, part. I, disp. XXXIII, dub. 5, p. 209 (Lión, 1634), y Pignatelli, *ob. cit.* Recientemente lo ha reimpreso y anotado Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum* (París, 1913), p. 473, valiéndose del autógrafo conservado en Pistoya, bibl. Fabroniana, ms. 57. La copia de Zaragoza contiene también el final de las otras copias, de que carece el original.

Iglesia, no pude ni debí permitir que una calumnia contra un Cardenal corriera, sin respuesta, por los oídos y las bocas de los Cardenales. Dos puntos de mis opúsculos se notan; los cuales, si se leyeran por cuantos han leído el escrito anónimo, no sería menester otra respuesta, pero como muchos quizá no los leerán, aduciremos las palabras del escrito anónimo y responderemos a ellas brevemente.

«Menos probable—dice—parece lo que afirmó el señor Cardenal Be»larmino tom. I *Controv., lib. 1, De Sanctis,* c. 8 *circa finem*, cuando dijo »que los antiguos Santos empezaron a ser venerados en la Iglesia univer»sal, no tanto por ley alguna, como por la costumbre; pues ningún Santo »fué recibido jamás en la Iglesia ni su culto, sin cierta ley de la Iglesia y »legítimo decreto, como con razón pensó y probó el señor Cardenal Baro»nio en las Notas al Martirologio Romano, día 2 de Abril, y enseñó tam»bién latamente Juan Molano en el libro del Martirologio.»

Hasta aquí el escrito, cuyo autor no solamente quiso reprender mis escritos, sino también oponerme al ilustrísimo y doctísimo Cardenal Baronio, y ya que por muchos títulos estamos muy unidos, al menos parezca que discutimos en nuestros libros; pero no obtendrá lo que desea, pues hasta la sombra de la calumnia se desvanecerá, y aparecerá claramente que yo escribí lo mismo que escribió el Cardenal Baronio. En mi opúsculo *De Sanctis*, lib. I, cap. VIII, se distinguen dos canonizaciones: una particular y otra general. Llámase particular aquella por la cual algún Santo, mártir o confesor, se propone como digno de veneración en una iglesia particular; universal, cuando se propone a la veneración de toda la Iglesia; de manera que ya no es lícito a ningún cristiano dudar de su santidad o beatitud. La canonización particular antiguamente estaba confiada al juicio de los Obispos particulares, como pruebo en el mismo lugar con testimonios de San Cipriano y Tomás Vualdense, y lo mismo enseñan Optato y San Agustín, a los cuales cita el Cardenal Baronio. De manera que no escribí ni creí, como este autor parece que quiere haber yo escrito o creído, haber sido lícito antes, sin juicio alguno o decreto episcopal, venerar públicamente a las personas santas. Respecto a la canonización universal, enseñé que muchos Santos antiguos habían sido canonizados, no por ley especial, sino por costumbre universal de la Iglesia, aunque no sin expresa o tácita aprobación de los Sumos Pontífices. Por consiguiente, el sentido completo de mis palabras, es que los Santos que eran venerados en los lugares particulares, por decreto de Obispos particulares, empezaron, poco a poco, a ser venerados en la Iglesia universal, no por ley o decreto alguno especial, sino por la costumbre, tácitamente aprobada por los Sumos

Pontífices. Lo cual tengo yo por muy cierto; ni veo qué se le pueda oponer.»

Prueba después su aserto con los ejemplos de los Santos Martín, Nicolás, Hilario y otros innumerables, y luego prosigue atacando, a su vez, al escritor anónimo:

«Lo que dice el autor, al explicar su primera conclusión, que los Obispos pudieran canonizar antes que los sumos Pontífices se lo reservaran, es cosa nueva y peligrosa. Pues la verdadera y absoluta canonización que propone los Santos a la veneración de toda la Iglesia, no perteneció nunca a los Obispos particulares, ni se lo reservaron los Sumos Pontífices, sino que pertenece a su propia potestad, como las otras causas mayores, y quien sostenga lo contrario, como parece hacerlo el autor del escrito, o hace dudosa la canonización de los Santos, o iguala a todos los Obispos con el Sumo Pontífice.»

Resuelve después una ligera objeción que podría hacerse, y continúa:

«Paso ahora al segundo punto que el autor del escrito critica en mi opúsculo. «Por lo dicho, dice, se ve la respuesta a la duda propuesta, o »sea acerca de los no canonizados, no ser lícito tributarles algún culto so»lemne o público, ni celebrar públicamente fiesta de ellos, ni recitar su «nombre en las letanías, ni inscribirles en los Martirologios, ni tocar las »campanas en el día de su defunción, ni pintar imágenes con diadema o »milagros, ni, en una palabra, tributarles todas aquellas honras tan amplias «que parece les concedió el Cardenal Belarmino, tom. I *Controv.*, lib. I, »*De sanctis*, cap. I.» Hasta aquí el autor.

«Por mi parte, paréceme no haber ampliado, sino restringido demasiado la honra que se debe a los varones egregios, todavía no canonizados. Porque negué que se les pudiera públicamente predicar como Santos; negué que se les pudiera públicamente invocar; negué que se les pudiera nombrar en las letanías o en los divinos Oficios; negué que se les pudiera erigir altares y templos, en memoria de ellos; negué que pudieran pintarse sus imágenes con diademas o colocarlas en los templos, como si fuesen imágenes de santos canonizados; negué que se pudieran celebrar días festivos en su honor; negué que pudieran honrarse sus reliquias públicamente. ¿Podía añadirse más?

«Pero dije que se podía llamar santo a un hombre no canonizado. Así es; pero también S. Bernardo llamó santo a Malaquías en seguida después de muerto, y escribió su vida como de verdadero santo. Santo Tomás llamó asimismo santo a Buenaventura, todavía vivo en carne mortal; Santa Catalina Senense, en sus cartas llama perpetuamente santa a Inés

Policiana, recientemente fallecida, y podrían citarse otros ejemplos semejantes. Y, ¿qué mal hago, si al que tengo piadosamente por santo, le llamo también santo?»

Después pasa a especificar y probar las honras puramente *privadas*, que pueden tributarse a los que han fallecido en opinión de santidad, y continúa:

«Confieso que no pude leer sin indignación lo que dice el autor al final de su escrito, a saber: que son honrados hoy, quienes no sólo no son canonizados, sino que mientras vivían, apenas eran recomendados con alguna fama de vida excelente. Porque aquí ya no soy yo solo el zaherido, sino que se punzan los mismos varones preclarísimos, cuyas vidas, llenas de virtudes y de obras heroicas, están escritas. Y cierto, ni es piadoso ni seguro tomárselas con los varones santos, aunque no estén canonizados; mucho menos es decoroso, infamar a los muy beneméritos de la cristiana religión, que descansan en el Señor, y que con Él, como piadosamente creemos, felizmente reinan.

«Y si el autor del escrito quiso notar solamente, o muy principalmente a Ignacio de Loyola, como muchos no sin causa sospechan, sepa que ha hecho injuria a muchos piadosos y religiosos varones, los cuales, habiendo conversado familiarmente con Ignacio, cuando todavía vivía, y después legítimamente examinados, depusieron que Ignacio en la fe, esperanza, caridad, paciencia, continencia, humildad, deseo de oración y en las demás virtudes cristianas, de tal manera brilló, que con razón era tenido como dechado de perfección; los cuales, en realidad, serían reos de falso testimonio y de violación del juramento, si a Ignacio, mientras vivió, no hubiese recomendado ninguna fama de vida excelente; además, hizo injuria al Rey Católico (1), y a muchos otros grandes príncipes y princesas, que se han interesado por la canonización de Ignacio de Loyola, y son tales, que no es verosímil hubiesen solicitado la canonización de un hombre, al cual no recomendara fama alguna de vida excelente; hizo también injuria a los Ilustrísimos Cardenales que presiden los ritos eclesiásticos, cuya Congregación no hubiera creído, como lo creyó, que se podían dar por la Sede Apostólica letras compulsorias a los Obispos, para tomar información de la vida y milagros de Ignacio, si no hubiese recomendado a este varón alguna fama de vida excelente. Más aún: hizo injuria a los dos Sumos

(1) A quien servía Peña y procuraba agradar en todas maneras, según manifiesta su correspondencia con la Corte de España, conservada en el archivo de Simancas.

Pontífices, Paulo III y Marcelo II, que tuvieron siempre a Ignacio en suma veneración, como a varón santo y perfecto, los cuales sumos y prudentísimos Pontífices, jamás hubieran tenido en tanta opinión de santidad a un hombre a quien no hubiese recomendado alguna fama de vida excelente. Todavía más: hizo injuria al mismo Dios, que con admirable vocación arrancó a Ignacio de la milicia secular, y le eligió por cabeza y fundador de una Orden religiosa, confirmada, viviendo todavía él, por la Apostólica Sede, y después de muerto lo ha ennoblecido con muchos milagros, examinados y aprobados por el juicio de los Obispos. Pues Dios, que no puede engañar ni engañarse, no hubiera dado, por medio de los milagros, testimonio de excelente vida a un hombre, a quien no recomendaba ninguna fama de vida excelente.»

Termina el Cardenal tachando, por el contrario, de laxa en algún punto, la doctrtna del escritor a quien responde.

Cuánto trabajase el Venerable Cardenal Belarmino, por la beatificación de Nuestro Santo Padre, lo consignó él mismo en su *Autobiografía*, número LXXIX: «Por la beatificación del Beato Ignacio, trabajó mucho. Él fué el primero que llevó al Cardenal Gesualdo, prefecto de la Congregación de los sagrados ritos, el memorial de la Congregación general, a la cual había asistido, y así se introdujo la causa de canonización. Después, habiendo tenido la primera exhortación de las alabanzas del Beato Ignacio, en la iglesia de la casa profesa, ante los Padres y los Hermanos, y estando presente el Cardenal Baronio, acabada la exhortación, el Cardenal Baronio pidió la imagen del Beato Ignacio, y subiéndose a una escalera la suspendió sobre el sepulcro del mismo Beato Padre; después comenzó a ser honrado y frecuentado el sepulcro. Más adelante, pareciéndole que era ya tiempo oportuno de pedir la beatificación, avisó al P. General, y el P. General, con gran solicitud, procuró que el P. Procurador despachase lo que era necesario, y en muy breve tiempo se despachó el negocio; el cual, si no hubiese terminado entonces, sobre todo instando él cerca de todos los Cardenales de la Congregación, y dando su prolijo voto, sabe Dios cuándo se hubiera alcanzado la beatificación.»

Estas noticias de la *Autobiografía*, las hallamos explanadas en una carta del mismo Cardenal al P. Carminata, de 1599: «Por fin la Congregación ha decretado la reunión de una comisión apostólica encargada de examinar los testimonios, la vida y milagros del bienaventurado P. Ignacio; de manera que los fundamentos de la canonización están ya puestos. Pero todavía resta un trabajo difícil; ha sido menester ir a visitar más de una vez a los cardenales de la Congregación. Pero en este negocio más

se debe al Cardenal Aldobrandini y al Cardenal Baronio que a mí. Ya sabréis por otros conductos lo que pasó el día aniversario de la muerte de nuestro bienaventurado P. Ignacio: vuestro amigo hizo un sermoncito en la iglesia, a puertas cerradas, en presencia de los Nuestros y del cardenal Baronio. En seguida este cardenal besó muchas veces la tierra del sepulcro de nuestro bienaventurado Padre, y subiendo en una pequeña escalera, colocó encima del sepulcro una bella imagen del mismo bienaventurado Padre, y además dos cuadros que representan dos milagros. Al día siguiente, en la iglesia *in Vallicella*, volvió a predicar y habló de nuestro Padre, llamándole siempre bienaventurado Ignacio. En la Congregación de Ritos, dos días después, justificó muy sólidamente lo que había hecho, asegurando que todo había sido espontáneo, sin intervención alguna de los Nuestros. En verdad este buen cardenal es tan de la Compañía, como cualquiera de nosotros...»

A estos mismos sucesos se refiere una extensa carta del P. Agazzari, Ministro a la sazón de la casa profesa. Según ella, el texto que escogió el Cardenal Belarmino, para enaltecer a S. Ignacio, fué el tan conocido: *Amavit eum Dominus et ornavit eum, stolam gloriae induit eum.* Mostró cómo el amor divino predestinó a Ignacio, y cómo Ignacio, correspondiendo con generosidad a los favores divinos, había practicado las más heroicas virtudes, y obtenido una gloria inmensa en la historia de la Iglesia, y sobre todo en el cielo. De la misma carta, resulta comprobada claramente la espontaneidad de las honras tributadas a San Ignacio en aquella ocasión. Al bajar de la escalera el Cardenal Baronio, acercósele el mismo Padre Ministro, Agazzari, diciéndole que quizá el Padre General no estaría contento con lo hecho. «Decidle, respondió el Cardenal, que he sido yo; yo mismo informaré a Su Santidad de lo que hoy ha pasado aquí.» Apenas se abrió la puerta, narra la misma carta, el pueblo acudió en masa. La misma mañana, al salir el sol, la duquesa de Sesa, mujer del embajador del Rey Católico, envió tres candeleros de plata de la altura de un hombre, y sin avisar a nadie, ella los hizo colocar cerca del sepulcro con tres grandes cirios encendidos. Después, viniendo a comulgar con toda su familia, se quejó de que se celebrase tan de improviso el aniversario de la muerte del bienaventurado Padre.

Nuestro historiador P. Orlandini, al mencionar estos acontecimientos, hace una atinada observación, y es que en todo esto, una prueba evidente de la voluntad de Dios era el hecho de que, habiendo enviado el Padre General Aquaviva, desde Frascati, orden de no hacer nada en este punto, por ciertas razones, su carta no llegó a su destino, a pesar de la diligen-

cia con que las cartas del P. General son entregadas. Mas esta vez, parte por olvido de un Hermano del colegio Romano, parte por negligencia del mulero, que en lugar de dejar la carta en la casa profesa, la volvió a Frascati, es lo cierto que no fué entregada al P. Agazzari. De recibirla éste a tiempo, no hay duda de que todo se hubiera impedido (1).

Así plugo a la divina Bondad premiar a su fiel siervo Ignacio que tan humildemente y tan sin ruido había querido entregar su alma al Criador. Para él y para todos sus hijos constituye una gloria altísima el que dos almas gemelas, dos Eminentísimos Cardenales, lumbreras esclarecidas de la Iglesia, representación uno de ellos de la más sólida ciencia teológica, y de la histórico-eclesiástica el otro, quisieran rivalizar en honrar la memoria de nuestro bendito Padre.

José M. March.

* * *

Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea. Dice Brassac: «Fué Lowth el primero que en sus *Lecciones sobre la poesía sagrada de los Hebreos*, publicadas en 1783 en Oxford, en donde era profesor, ha establecido la existencia del paralelismo en la poesía hebraica y creado la palabra *parallelismus membrorum*». (*Manuel biblique*, tom. II, part. II, n. 244. París, 1920, pag. 3, nota.)

Lo que escribe Brassac lo dicen otros muchos. Si en cierto sentido puede sostenerse esta afirmación; con todo, su expresión tan universal y terminante parece debiera mitigarse un poco. Sin quitar en nada a Lowth el mérito que le corresponde, recordaremos, no obstante, que ya casi dos siglos antes que él, Maldonado había notado la existencia y los caracteres esenciales del paralelismo hebreo. Explicando el versículo segundo del «Magnificat» (Luc. 1, 47) y tratando de precisar el sentido exacto de «spiritus», en cuanto se diferencia de «anima», que aparece en el versículo precedente, halla la clave de su explicación en el paralelismo. He aquí sus notables palabras: «Est usitatissimum apud Hebraeos ut versum unum sententia una concludat: quae eadem in prima et secunda versus parte diversis variata verbis repetatur, praesertim in Psalmis, Iob, Proverbiis et Canticis omnibus, ut Ps. 1, 4: *Qui habitat in coelis irridebit eos*,—*et Dominus subsannabit eos*» (In Luc. 1, 47). Seis cosas o caracteres nota o enseña aquí Maldonado acerca del paralelismo hebreo, además de su existencia: 1) su carácter hebreo; 2) su uso frecuentísimo en la literatura bíblica; 3) su índole poética; 4) su esencia o naturaleza; 5) su variante principal de sinonimia; 6)

(1) Orlandini, *Historiae Societatis Jesu Pars prima*, libr. XVI, n. 136; Cfr. etiam Couderc, *Le ven. Cardinal Bellarmin*, (Paris. 1893), T. II, p. 91.

su aplicación como principio exegético. De todos estos puntos, el 4) es sin duda el más importante, pues sugiere una exactísima definición de lo que después se ha llamado paralelismo. Según Maldonado, el paralelismo es la correspondencia, lógica a la vez y métrica, entre las dos partes de un mismo verso. Donde es de notar con cuánta exactitud advierte Maldonado que el sujeto o materia del paralelismo es el verso, en cuanto consta de dos partes o miembros (ahora los llaman *esticos*), que se corresponden en la expresión de un mismo pensamiento. Unidad de verso, unidad de pensamiento, multiplicidad de miembros y correspondencia de éstos lógica y métrica; tales son, en efecto, los elementos esenciales del paralelismo, y todos los incluye o supone Maldonado en su explicación.

Pero no se crea que fué esto una luz pasajera del gran intérprete de los Evangelios; en varios otros pasajes recuerda el mismo fenómeno y le utiliza como principio de recta exégesis. Citaremos otros dos pasajes, que tienen el interés de describir la segunda especie de paralelismo, el antitético: «Adde Hebraeorum esse morem, ut quod semel per affirmationem dixerint, iterum per negationem dicant: Is. 39, 4: *Omnia quae sunt in domo mea viderunt,—non fuit res quan non ostenderem eis*» (In Ioh. 1, 3). «Saepe alibi monuimus Hebraeorum idioma esse, ut, quae per negationem dixerunt, per affirmationem repetant, et e contrario» (In Ioh. 5, 24).

Sin duda que otros autores antiguos tendrán expresiones semejantes a las de Maldonado, que limitan no poco la originalidad de Lowth.

José M. Bover.

* * *

El Censo de Quirinio. Apuntes de algunos datos recientes.

Reproducimos para mayor facilidad el texto evangélico, según la traducción del P. La Torre (Luc. 2, 1-4): «Y fué así que en aquellos días emanó de César Augusto un decreto para que fuese empadronado el orbe todo. Este empadronamiento primero (1) se hizo gobernando la Siria Quirinio. Y se encaminaban todos a empadronarse, cada uno a su propia ciudad. Y subió también José de Galilea desde la ciudad de Nazaret a la Judea, a la ciudad de David, la cual se llama Belén, por ser él de la casa y línea paterna de David, a empadronarse», etc.

Téngase presente, ante todo, la fecha comúnmente admitida para el nacimiento: 478 de la fundación de Roma: seis antes de la era vulgar.

---

(1) Prefiriendo la lección αὕτη ἡ ἀπογραφή «este fué el primer empadronamiento, que se hizo, gobernando la Siria Quirino: Κυρηνίου».

Adviértase el carácter de esta sección evangélica. *No se dice* en ella que José y María fuesen a Belén *inmediatamente después* del decreto de César Augusto, sino que este decreto fué la ocasión de su viaje. Si la ejecución del decreto duró años en las provincias, el Evangelista no nos dice lo contrario, sino que a causa del decreto, cuando le llegó su turno, José fué a Belén. Tampoco se nos dice en el texto original que el decreto de empadronamiento lo llevase a cabo *personalmente* Quirino o Quirinio, sino que el empadronamiento se hizo siendo gobernador de Siria Quirinio. Y aun todavía es más vaga la frase del original. Porque ἡγεμονεύοντος puede significar: siendo gobernador, legado, presidente; y también siendo capitán de las tropas de Siria, concretándose el Evangelista a *una nota del tiempo* del empadronamiento, que llama *primero*. (No es preciso recurrir a la interpretación, algo dura, de los que entienden el πρώτη en sentido *comparativo* (como el *prior* en latín), que afectaría al genitivo de la frase subsiguiente: «(primero que fuese legado Quirinio).»

Por tanto, en rigor bastaría probar: 1) que hubo efectivamente por entonces, quizá algunos años antes, un decreto de César Augusto, mandando a los súbditos del imperio Romano empadronarse, y 2) que por aquel tiempo estuvo Quirinio en la Siria, revestido de autoridad pública, aunque personalmente *no dirigiera* el empadronamiento.

De lo primero hay tal abundancia de datos, que todos juzgarían superfluo el volver a consignarlos aquí, cuando se pueden hallar a mano en cualquier autor que trate de esta materia.

Más interesante es la cuestión de la estancia de Quirinio en Siria por aquella sazón. Es ya muy conocido el testimonio de Tácito en sus Anales (Annal. 3, 48), por donde consta que «en tiempo de Augusto ejerció el consulado y fué valeroso militar y poco después (mox) obtuvo los honores del triunfo por haber derrotado a los Homonadenses», que eran una tribu de Cilicia. Tenemos, pues, que en tiempo de Augusto estuvo en la Siria, y eso después de su consulado, que terminó hacia el año 12 antes de Cristo. Ya este es un dato de inestimable valor, que por sí solo da mucha probabilidad (hablando críticamente) al relato evangélico.

La probabilidad sube de punto cuando se lee la inscripción Antioquena, copiada el año 1912 por Ramsay y Anderson (Ramsay W. M, Luke's Narrative of the birth of Christ: The expositor, 8, 4 pág. 401, nov. 1912). En ella consta el decreto de los decuriones de erigir una estatua a C. Carista (nio)... *prefecto de Publio Sulpicio Quirinio*, a quien se da el título de *duumviro*. Sea lo que fuere de algunas divergencias de interpretación, (Véase por ej. *Revue Biblique*, 1913, p. 617, 618), todos convienen en que es muy probable que la inscripción pertenece al espacio comprendido entre los años 10 y 7 antes de Cristo. Agréguese la inscripción hallada en Tívoli, que sin dificultad refieren los críticos a Quirinio (véase Patrizzi, de

Evangeliis, lib. III, dissert. XVIII, n. 19), por donde se ve que fué *dos veces* legado de la Siria, y la probabilidad tomará visos de certeza.

Ahora bien; aunque supongamos que al fin de la legación de Quirinio, hacia el año 8, antes de Cristo, y al comenzar el gobierno Sentio Saturnino, tuvo lugar el empadronamiento, no se *sigue* que en la Judea se llevase a cabo aquel mismo año; no lo dice el evangelista, ni de sus palabras puede deducirse tal conclusión. El empadronamiento pudo durar meses y años, y lo comenzado el año 8 pudo continuarse el año 6, etc. Con lo cual tendríamos que el empadronamiento llevaría el nombre de Quirinio (aunque ni esto es necesario en rigor, pues el Evangelista solamente dice que se llevó a cabo siendo gobernador Quirinio, aunque lo desempeñase un subalterno), y al mismo tiempo sería obra de Sentio Saturnino, como lo escribió Tertuliano (contr. Marc. 4, 49): «Sed et constat census actos sub Augusto *in Iudaea* per Sentium Saturninum». ¿Por qué no pudo comenzar Quirinio el año 8 y ejecutarlo Sentio Saturnino el año 6 *en Judea?* Con lo cual tampoco se sigue inconveniente alguno contra el cómputo de años de San Lucas a la entrada de la vida pública del Señor, pues queda para el nacimiento la fecha ordinaria del año 748, o sea seis antes de la era vulgar.

Ni tampoco habría inconveniente en suponer con otros, aun prescindiendo por ahora del documento antioqueno, que puesto el comienzo del censo *en Judea* por Cayo Sentio Saturnino (9-6 antes de Cristo), y continuado por Quintilio Varo (6-3 antes de Cristo) hubiera sido *terminado* por Publio Sulpicio Quirinio (4-1 antes de Cristo), y de aquí recibiera su título, llamándose el censo de Quirinio (1). En ambos casos se salva la frase del Evangelista y el texto de Tertuliano. Por lo que hace a este último, no deja de llamar la atención que en pugna con un enemigo acérrimo, y tratándose del núcleo mismo de la controversia, no dude en afirmar que el censo se hizo *en Judea* por Sentio Saturnino, teniendo el texto claro del Evangelista que dice Quirinio. Esta audacia no tiene explicación, sino en la convicción profunda del apologista de que ambas afirmaciones eran entre sí concordes.

Pero hay otro argumento elegantemente desarrollado por el Padre Ioh.Ios. O'Rourke, S. I. (Verbum Domini, vol. I, fasc. 7, pág. 206 ss.), del cual solamente daremos un esbozo. Siguiendo un ciclo de censos, que se van repitiendo de catorce en catorce años, después de Augusto, nos hallamos con las fechas de 61-62 p. Ch.; 47-48 p. Ch.; 33-34 p. Ch.; 19-20 p. Ch.; 5-6 p. Ch.; (éste es, como se ve, *el segundo* censo de QUIRINIO). No vuelve a aparecer otro censo de este ciclo anterior a esta fecha, pero así como el 61-62 se estableció por conjetura y luego se confirmó con un papirus, así pudiera suceder aquí, y se echa de ver que el año que correspondería a este censo sería cabalmente el *9-8, antes de Cristo.* Ahora bien; otros censos

(1) Más es lo que nos concede Zahn, como se verá más abajo.

más antiguos, cuya noticia se conserva, ya no guardan el ciclo de catorce años. ¿No es este un indicio de que se trata de *una institución de Augusto*, que por ser el primer número del ciclo pudo llamarse *descriptio prima?* Y la frase de los Hechos Apostólicos relativa al tiempo del segundo censo: *en los días* o tiempo *del censo*, ¿no sería también una alusión al *ciclo* de todos conocido?

No nos hacemos cargo en este apunte de la objeción que se hace a este censo, por no ser, dicen, estilo romano el obligar a cada uno a empadronarse en los domicilios de origen.

A esto se ha respondido ya muchas veces con diferentes soluciones, todas probables. ¿No podía Roma, como tantas veces lo hacía con los aliados, al obligarles al censo, dejarles a cada uno (y en particular a Herodes), que lo hicieran al estilo de su nación? Mas no es esto sólo. Aun aquí el testimonio de los papirus hace callar a los adversarios. Tenemos un papirus del año 104 después de Cristo, en que Gayo Vinio Máximo, prefecto de Egipto ordena, que, acercándose ya el tiempo del censo, se obligue a todos los que habitan fuera de sus regiones a *volver a sus casas*, para guardar *el uso ordinario del censo* y velar por el cultivo de los campos. (MITTEIS-WILCKEN, Papyruskunde, Leipzig-Berlín, 1912, t. I. p. 103, etc.) (V. el ya citado artículo de Rourke, S. J.)

En suma: Es tal la luz que los documentos van derramando sobre este tan controvertido censo de Quirinio, que ya los «críticos» se ven precisados a confesar que hay en este punto algunas oscuridades. La frase es paradójica, pero significa mucho para el que sabe que antes a los críticos heterodoxos no les dolía afirmar que era *muy claro* haberse equivocado San Lucas en el Evangelio 2, 2, hablándonos en el nacimiento de Jesús de un censo que no existió sino unos diez años más tarde, que es al que alude en los Hechos Apostólicos, 5,37.

Verdad es que nunca podían explicarnos decorosamente, cómo el Evangelista, autor de ambos escritos, pudo incurrir en un error tan craso, y sobre todo al comenzar el Evangelio, donde nos presenta sus credenciales de historiador concienzudo y amante de la exactitud hasta el escrúpulo, y menos aún cómo podía emplear la frase «este *primer* empadronamiento», como señalándolo con el dedo y distinguiéndolo del otro, si equivocadamente los tuvo por uno mismo. Y ¿qué necesidad tenía él de esta anotación del tiempo, que en la narración es un mero paréntesis? Si dudara lo más mínimo de su exactitud y precisión histórica, ¿no le era más fácil omitirla? Los críticos heterodoxos no querían reparar en estos atropellos del buen sentido. Para ellos los escritores sagrados no tienen autoridad por sí mismos. Su testimonio si no va confirmado por el de Tácito, Suetonio, Livio, Flavio Josefo, una inscripción, un viejo papirus de compra y venta, una moneda desenterrada en las excavaciones, es nulo. Nótese que este criterio no es una excepción,

sino una *regla fija* de la crítica heterodoxa, y la pudiéramos probar con cuantos ejemplos hay de testimonios de esta índole en los sagrados Libros. Providencia de Dios es que aun lo que injustamente se le exigía—cuando el ánimo debiera aquietarse y descansar en la mera afirmación de un autor de tan comprobada veracidad y honradez histórica (aun no atendida la inspiración)—lo ha ido dando San Lucas a sus adversarios, proporcionándoles no pocas sorpresas, allí donde ellos se creían más seguros. Baste recordar los exorcistas de Efeso, los templos de Diana, el nombre de Filipos, *colonia*, la relación de la navegación, etc. Pues bien: la relación del empadronamiento ha triunfado también definitivamente. Y decimos que ha triunfado, porque basta que nos concedan que la relación evangélica es *posible*, conforme a los datos históricos recientes. Difícilmente se atreverá nadie a decir lo que antes decían los adversarios del sagrado texto, como Schürer: que el texto evangélico está en flagrante *contradicción* con los datos ciertos de la historia.

Oigase un testigo:

En la obra recientísima de Zahn, todavía en curso de publicación, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, se leen estas palabras, que no necesitaa comentario: «Sigue siendo posible que Quirinio, antes o en el año 6 antes de Cristo (esto es, el año mismo del nacimiento, anterior como sabemos a lo menos seis años a la era vulgar), fué con una *misión extraordinaria* a Palestina, y *dirigió la apógrafe* (empadronamiento), y que más tarde, *presidente en propiedad* de la Siria, después de la retirada de Varo, su predecesor en este cargo, *llevó a término esta apógrafe* en el otoño del año 4, o en el invierno del 3/4 antes de Cristo (esto es poco después del nacimiento del Salvador)» (1). A esta afirmación añade la razón no poco atendible de la frase de los Hechos de los Apóstoles, 5, 33: «*en los días del* empadronamiento, que puede abarcar el espacio de años, según el estilo de San Lucas: a lo cual se agrega que, acaso por tradición siriaca, basada en la historia de la prefectura de Quirinio en Siria, el códice Sir. Sin. traduce nuestro texto discutido de San Lucas, 2, 2, con la frase: «en los años de Quirinio, presidente de la Siria». (Th Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas, ausgelegt von Theodor Zahn, Erste Hälfte, Kap. 1-12, Leipzig, A. Deichert, 1919, pág. 211).

Ante esta concesión tan clara y noble de uno de los más celebrados

---

(1) «Es bleibt möglich, dass Quirinius schon vor oder in dem Jahre 6 vor Chr. in ausserordentlicher Mission nach Palästina gekommen, und die ἀπογραφή geleitet hat, und dass er später in seiner Eigenschaft als Präses von Syrien nach der Abberufung des Varus, seiner Vongängers in diesem Amt, im Herbst 4 oder Winter 4/3 vor Chr. dieselbe ἀπογραφή zu Ende geführt hat.» Como se ve por estas palabras, se nos concede que Quirinio pudo *comenzar* y *terminar* la apógrafe. Una sola de estas concesiones nos bastaba. «Esto lo hemos estado diciendo los católicos hace muchos años. Pero ¡claro está! Era preciso esperar a que lo *averiguaran* «los críticos».

adalides de la crítica, quizás el más desapasionado, aunque, como todos ellos, nada exento de prejuicios; ¿a qué se reducen las algaradas que hace muchos años han estado levantando, sobre todo desde que Schürer, reputado como autoridad de primer orden, trató de leyenda sin fundamento histórico la relación del empadronamiento? Los que alzaban tanto la voz, poco a poco la han ido bajando, y más de uno borraría con gusto las frases que había escrito hace un decenio.

Por aquí se ve también que ni aun a título de apología tenemos necesidad de apartarnos del sentido obvio de las frases del Evangelista, que cada día van recibiendo mayor claridad. Las diversas tentativas, a cuál más ingeniosas para explicar el texto controvertido, pueden verse reunidas en la elegante monografía de Mayer (1), y todas ellas a su tiempo han servido de trinchera para rechazar el ataque de los adversarios de la inspiración del sagrado texto. Estábamos en nuestro derecho y nos bastaba una solución probable, para defender críticamente la *no imposibilidad* del hecho anotado por San Lucas. Ahora nos encontramos con que la lectura más sencilla, natural y llana del texto evangélico es la que mejor responde a todos los datos que se van descubriendo en la interpretación de los recientes documentos y papirus.

FLORENTINO OGARA.

(1) Dr. Alfons Mayer. Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius. Historisch-kritische Studie zu Lukas 2, 2. Innsbruck, Felizian Rauch (Karl Pustet) 1908.

BIBLIOGRAFIA

Saint Jean. L'Apocalypse, par le P. E-B. Allo des Frères Prêcheurs, Professeur a l'Université de Friburg (Suisse). Paris. Librairie Victor Lecoffre J. Gabalda, éditeur. Rue Bonaparte, 90, 1921.

Este magnífico tomo en 8° francés (en España 4° mayor), con sus 248 nutridas páginas de introducción y 334 de texto griego, traducción literal, crítica textual y comentario, y además índices (de materias, analítico de las palabras principales por orden alfabético, de obras citadas, de autores y de palabras griegas que han merecido especial observación, desde la página 335 hasta la 369), pertenece a la conocida serie *Études Bibliques* y está presentado en la misma forma que los otros volúmenes, con la diferencia de ser más ancha y más llena la caja tipográfica, para dar lugar al abundante material de trabajo. Y es lo primero que agradablemente sorprende a quien empieza a recorrer las páginas de este jugoso estudio. Sólo la introducción con sus 15 capítulos, llenos de interés y atractivo por tratarse en ellos las cuestiones más importantes y difíciles de este misterioso libro, como, por ejemplo, la tan debatida hoy de los materiales simbólicos del Apocalipsis, (cap. V), la autenticidad de las visiones y la cuestión de las fuentes (capítulo XII), es un vestíbulo regio de la obra. El comentario, precedido de la letra C va formando la franja inferior del texto griego y francés que van, de ordinario, en la página par e impar respectivamente, y es sobrio y vigoroso. Con el comentario se entremezcla, aunque aparte siempre y distinguido con las letras A y B, el aparato filológico y crítico y las observaciones de análogo carácter. Es lástima que el margen superior sea un margen muerto donde solamente se lee el título supérfluo *Apocalypse de Saint Jean*. De ahí que, cuando en el transcurso de la obra hay citas de otros capítulos, se siente la molestia de no hallarlas tan pronto como se quisiera. También me hubiera agradado que al comentario se diese más relieve que a las observaciones filológicas o críticas, por medio de la tipografía. No podrán menos de llamar la atención por lo eruditos e instructivos los *Excursus* o notas amplias agregadas a muchos de los capítulos o partes de ellos hasta el respetable número de XXXVIII. Aun sólo esta parte de la obra sería más que suficiente para probar su relevante mérito.

Y con esto creemos haber dado una idea general de la *forma externa* del libro.

Para dar idea del riquísimo contenido, más que una reseña bibliográfica, sería necesario escribir una serie de artículos. Y es fácil que efectivamente la aparición de esta obra sugiera a los escritores de materias bíblicas interesantes artículos que giren en torno de ella, ya aprobando y corroborando la mayor parte de sus opiniones, ya discutiendo algunas otras, que en materia tan obscura, siempre serán objeto de las disputas de los hombres. Lo que nadie podrá discutir, así lo cremos sin vacilar, es la competencia eximia del autor que se echa de ver desde las primeras páginas. Los primeros capítulos de la introducción, que se va desenvolviendo sin esfuerzo como la tranquila corriente de un río caudaloso, demuestran desde luego al lector la maestría y firmeza de la mano que los escribe.

Lo primero y principal que deseará saber quien leyere esta reseña, será indudablente (por ser la cuestión más fundamental en este asunto), cuál es *el sistema que sigue el autor* entre los tres principales a que se reducen los adoptados para la explicación del Apocalipsis. (Véase Cornely, Introd., t. III, p. 718-731; Vigouroux, Dictionn. de la Bible, Apocalypse; y cualquiera de las demás Introducciones, como Brassac, Schaefer-Meinerzt, Gutjahr, Jacquier, etc.) Por fortuna, el P. Allo, después de una nutrida lista de los principales comentadores, cuyos sistemas y méritos critica brevemente, expone con gran claridad en otro artículo el sistema que adopta con el epígrafe: Nuestro método de interpretación. He aquí lo más sustancial fidelísimamente traducido:

«Todos los sistemas ortodoxos están de acuerdo en que el Apocalipsis representa las últimas fases de la lucha del Bien contra el Mal, después de la Encarnación, con el desenlace del triunfo eterno del Cristo y de la Iglesia. Ticonio, abstracción hecha de su donatismo, San Agustín, con su perpetua oposición de las Dos Ciudades, y los intérpretes latinos o medievales, que los siguieron, son quienes dieron mejor la fórmula del sistema. Al mismo tiempo el Apocalipsis es un libro de enseñanza espiritual como en buen número de sus explicaciones supieron más o menos felizmente hacerlo notar los primeros Padres (San Ireneo, etc.) y luego Andrés de Cesarea y la mayor parte de los intérpretes católicos.

»El Apocalipsis es esencialmente escatológico. Muy bien lo comprendieron los autores más antiguos, San Ireneo, San Hipólito, y se dieron cuenta que los últimos tiempos se ligaban sin solución de continuidad con su época, esto es, con la edad del Imperio romano. Engañábanse sin duda al creer el fin próximo y al retrasar el milenio, comprendido demasiado literalmente, al tiempo posterior a la derrota del Anticristo; mas su concepción, aparte del quiliasmo, era en sustancia más justa que la de los modernos, que pretenden que San Juan no hizo caso de todo el largo intervalo que de-

bía separar su propia época de los últimos años del mundo. Para nosotros, San Juan, siguiendo la analogía del estilo profético y neotestamentario, abarca toda la Historia de la Iglesia como comprendida en los «últimos tiempos», es a saber, el último período de la peregrinación de la humanidad sobre la tierra. Aunque parezca ella dominada por el poder de las Bestias (*cabeza* herida y curada, *las astas*, *Babilonia*), en realidad Cristo es el que en ella reina (Milenio). Las Bestias y las astas son los agentes perpetuos del Dragón, ya virtualmente vencido y atado, como lo expuso San Agustín, y como está dispuesta a reconocerlo cada vez más la generalidad de los exegetas creyentes.

»Ni esto es decir que la revelación no contenga profecía alguna precisa y que en ella todo se reduce a tipos. Indudablemente no se ha de ver en ella con Nicolás de Lira, Cocceio, Holzhauser, etc., una historia en imágenes de las peripecias que en diversas épocas atraviesa la Iglesia, dado que el libro es ante todo una «filosofía de la historia religiosa» para todos los tiempos; pero Juan predijo claramentete el carácter y las fases de la lucha comenzada en su tiempo, y la caída del imperio pagano, la ruina de la Roma perseguidora, tipo de todo poder que en pos de ella se opondrá al Cristo. Esto es lo que constituye, después que lo hubieron vislumbrado los antiguos, el valor especial de los comentarios de Alcázar y de Bossuet, aminorado por haberlo ellos querido precisar en demasía, y mezclado arbitrariamente predicciones sobre la nación judía... El peor de los emperadores romanos, Nerón, fué para él el tipo mismo del Anticristo; y aun se puede creer que Victorino seguía en este punto una tradición (que él entendió de un modo demasiado literal), y que Mariana y los modernos hallaron aquí una verdadera clave de interpretación. Pero he ahí casi todo lo que se puede conceder a la escuela *histórica* (zetgeschichtlich).

»Por último, para comprender el enlace de las escenas apocalípticas, es bueno no desdeñar demasiado la «teoría de la recapitulación», de Victorino y Ticonio, admitida por San Agustín...» Desde que Henten determinó bien la separación de dos secciones proféticas entre los capítulos XI y XII, parecía cierto que Juan repite en la segunda, desde otro punto de vista—lo cual hace que la recapitulación no sea ociosa—y siempre con un paralelismo muy marcado en la forma (visiones preparatorias: sellos, ángeles anunciadores, siete trompetas, siete copas), los sucesos ya profetizados de modo más general y más esquemático en la primera. Extendiendo y purificando una concepción ya antes presentida por Brightman y Mede, puédese tener por cierto, que en la primera sección profética San Juan mira los acontecimientos del porvenir con relación al mundo en general, y en la segunda los considera más especialmente con relación a la Iglesia, sin que por eso dejen de ser los mismos acontecimientos.

»Es preciso, en último lugar, dar la parte que les toca a los exegetas que,

con Gunkel y después de él, se han adherido a los sistemas de la «historia de las tradiciones» y de la «historia de las religiones», y aun a los «astronomistas». A pesar del exaltado subjetivismo de muchos de ellos, descubren acá y allá rayos de luz para la inteligencia de más de un símbolo, a lo menos en sus orígenes materiales e históricos.»

Bien se ve que toda cautela es poca en este último punto y el autor procede con justa severidad.

Para muestra más concreta de la obra, elegiremos unos puntos de especial interés. Con singular energía prueba la tesis tradicional que establece la *identidad de Juan, autor del Apocalipsis, y el Apóstol San Juan.* Donde resuelve la objeción tomada de San Dionisio Alejandrino con su famoso «postulado» de otro Juan, por su deseo de oponerse radicalmente a los Milenaristas. Y nótese de paso que San Dionisio de Alejandría está tan lejos de favorecer la opinión de los que buscan en el documento ambiguo de Papías (Eus. H. E. III, 39, 3), otro *presbítero Juan*, distinto del Apóstol, que cabalmente quiere sea el Apocalipsis de distinto autor que el Apóstol, porque el Apóstol es para él *Juan el presbítero*, a quien pertenecen las epístolas y el CuartoEvangelio. Ahora bien, los que en el texto de Papías quieren entrever otro *Juan presbítero* distinto del Apóstol, deben probarnos la existencia, no de un *Juan cualquiera*, sino de uno *llamado el presbítero Juan*, y tal que se pudiera confundir en Éfeso con el Apóstol. De lo cual no solamente no hay rastro alguno, sino que, además, este texto de San Dionisio, que ellos mismos suelen alegar es, si bien se examina, un arma contra ellos, toda vez que para San Dionisio no hay más presbítero Juan que el Apóstol que a sí mismo se apellida con este nombre: el *Presbítero= El Anciano.*

La *diferencia del estilo* entre el Apocalipsis y el Cuarto Evangelio, dificultad que principalmente urgía San Dionisio Alejandrino y claramente vieron los demás Padres, la examina con gran amplitud y concluye vigorosamente que, prescindiendo de algunas particularidades en la gramática y en el vocabulario, son idénticas otras propiedades de mayor relieve, como «la lengua», «la doctrina y el sello característico de su exposición»; verbigracia el Logos, los modos de ver sintéticos, la trascendencia de la escatología. Además, la misma crítica literaria no puede menos de reconocer en ambos escritos la misma «imaginación», el mismo «arte reflejo». Con todo eso, no se puede negar que el Cuarto Evangelio y las dos epístolas están mucho mejor elaborados... ¿Cómo explicar, pues, la diferencia? ¿Será debida a la distancia del tiempo entre ambos escritos, por ejemplo, diez años, que algunos quieren? Esto lleva al autor a estudiar la época de composición del Apocalipsis y resuelve, después de concienzudo trabajo, que el Apocalipsis se escribió en los últimos años de Domiciano. Y si el año 95 no sabía bien la lengua, después de tantos años de ejercicio de ella, no es de creer que en el

espacio intermedio hasta la composición del Evangelio (que ya no puede ser grande, sino a lo más como de cinco años) se perfeccionara tanto. Restan dos conjeturas. Primera, que en la composición posterior del Evangelio y epístolas tuviera a su disposición un buen amanuense que corrigiera en la redacción los solecismos, según el Apóstol iba dictando. Lo que muy bien pudo tener en Éfeso, después del destierro, no lo tuvo en Patmos. Segunda, que supuesta su capacidad de escribir con pureza el griego, el Apocalipsis lo dejó sin pulir, tal como salió de su pluma, con sus semitismos y solecismos. Confieso que me parece mejor la primera conjetura. La segunda tiene una dificultad que parece grave, si se atiende a la elaboración del plan de todo el libro. Quien pudo darle tal unidad y ajuste, no parece que había de descuidar en tanto grado faltas gramaticales de tan grueso calibre.

Cuestión delicada en el Apocalipsis, a causa de la forma literaria, es *la autenticidad de las visiones*. El P. Allo la resuelve con gran decisión y valentía en el sentido tradicional, y la explica satisfactoriamente, respondiendo a la objeción tan traída y llevada de la semejanza con otros símbolos. Las visiones fueron *reales*, fuesen imaginarias, fuesen intelectuales, y el autor hubo de buscar o en el ambiente o en sus propios recuerdos personales, el modo de dar forma plástica, bajo el influjo siempre de la divina inspiración, a aquellas visiones virtualmente múltiples, cuyo sentido trataba de traducir en el lenguaje humano.

Aunque es corto el espacio de que puedo disponer, me veo precisado a satisfacer la legítima curiosidad que a todo lector asalta cuando oye hablar del Apocalipsis: ¿Cómo se explica en este libro el *Milenarismo?* ¿Qué se dice en él acerca del *Anticristo?*

La primera pregunta está casi satisfecha indirectamente en lo que el autor nos ha dicho de su sistema de interpretación.

Ante todo, el milenio o espacio de mil años de que habla San Juan en el cap. XX, no es un cuadro desprendido de las demás visiones del libro, sino algo que está en perfecta armonía y formando un cuerpo con ellas. El número no debe entenderse en sentido aritmético material. Representa el día de Dios, el sabatismo. El reino tampoco es algo material, ni la ciudad milenaria es una ciudad terrena en su sentido grosero. El Milenio «es simplemente la figura de la dominación espiritual de la Iglesia militante, unida a la Iglesia triunfante, desde la glorificación de Jesús hasta el fin del mundo» (pág. 301). La *resurrección primera* es la resurrección *sobrenatural*, que lleva consigo la vida de la gracia para la Iglesia militante, y la vida de la gloria para la triunfante: los mártires, etc. Todos los justos, sean los glorificados en el cielo, sean los que luchan en la tierra, reinan con Cristo en este espacio de mil años, o sabatismo espiritual, y esperan la *resurrección segunda* universal, en la cual los que ahora tienen la muerte primera del pecado, recibirán la *muerte segunda* de la condenación.

No hay, pues, *sucesión* cronológica, sino *simultaneidad* entre las realidades del reino Milenario y las de las visiones precedentes.

El autor no admite que el Milenarismo se haya de contar solamente a partir de la paz de Constantino. Otros juzgan lo contrario, pero realmente no se ve, admitiendo el Milenarismo en sentido espiritual, por qué la misma época de persecución no haya de ser de triunfo. Por lo que hace al texto no hemos de olvidar los efectos de perspectiva en los escritos proféticos.

El Anticristo «el hombre de la iniquidad», según San Pablo, ¿es una persona *individual* o una *colectividad* personificada? El autor se inclina a lo último. «Puede ser una serie corta o larga, no lo sabemos, de agentes personales que trabajan en favor de Satanás, la cual, acaso, termina en un personaje principal, de quien tomaría nombre toda la serie». Es muy interesante el estudio que el autor dedica a este punto. Sólo añadiremos, por nuestra parte, que, bien probado como nos parece lo del Anticristo colectivo, no se puede prescindir del Anticristo personal, que encarne en sí todo el carácter satánico de la persecución. Por lo mismo que el Apóstol San Pablo supone que, en su tiempo, ya obraba el misterio de la iniquidad, y, sin embargo, insiste en que todavía no se ha revelado el hombre de la iniquidad que ha de preceder a la parusia; supone también que el Anticristo es una persona que todavía no ha venido, o, si se quiere, una fase de recrudecimiento extraordinario de la persecución anticristiana, que resume en sí todos los odios de los perseguidores.

No podemos seguir al autor en las interesantísimas cuestiones del número de la bestia y otras varias.

***

Lo dicho bastará para que los lectores de esta nueva Revista se persuadan de la importancia excepcional de la obra que reseñamos, en la cual todos, aun los que no sigan el sistema del autor, hallarán gran caudal de preciosa doctrina y riquísima erudición bíblica.

F. Ogara.

Theologica de Ecclesia.—Auctore Michaele d'Herbigny, S. J. I. *De Deo Universos evocante ad sui regni vitam, seu de Primaeva Ecclesiae Institutione.* (IV-284 pp. en 4.°, 12 francos). II. *De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae Agnitione.* (VI-360 pp. en 4.°, 18 francos).

Con sumo placer hemos leído la segunda edición de la *Theologica de Ecclesia* del Rdo. P. Miguel d'Herbigny, de la Compañía de Jesús. En tiempo de la guerra publicó el esclarecido autor la primera edición que tuvo una corta tirada de ejemplares; en septiembre de 1920 apareció el primer tomo y en 1921 el segundo de esta nueva, que sale corregida y aumentada. Inti-

túlase el primer volumen *De Deo Universos evocante ad sui regni vitam, seu de Primaeva Ecclesiae Institutione*, y constituye la primera parte de la obra, que comprende 16 tesis; el segundo se denomina *De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante, seu de hodierna Ecclesiae agnitione;* forma la segunda parte de la misma y contiene 23 tesis, con un apéndice sobre el enlace que existe entre el Tratado de la Iglesia, y el de la Tradición. En la primera parte se estudian la Iglesia primitiva, su institución, perpetuidad y necesidad para salvarse. En este punto ocurre una dificultad: Hay muchas Asociaciones religiosas, entre sí contrarias, que se glorían de ser la Iglesia de Cristo; ¿cuál de ellas es la verdadera?

Trátase de esta importantísima cuestión en la segunda parte, en la que se examinan las siguientes materias: Si entre las predichas Asociaciones se puede distinguir la legítima Iglesia de Cristo y de qué modo. Cuál de ellas conduce al fin que Dios se propuso con la misión de Cristo e institución de la Iglesia. Cómo se practican en esta Iglesia la triple potestad de la misión divina delegada, jurisdicción, magisterio y lícito ejercicio del Orden.

Las partes o tratados de la obra se distribuyen en secciones, y éstas en tesis o en capítulos que se reducen a tesis. En cada una de éstas se pone el enunciado, después los prenotandos y miembros diversos que deben declararse y se indican brevemente y se desatan las objeciones capitales.

No hay sino mirar a la ligera la obra para advertir que en la forma y modo de discutir la materia, difiere de otras Teologías fundamentales u obras del propio género que la presente; su título y partición ostentan, desde luego, un sello característico; sus divisiones y subdivisiones, los textos en griego, de que rebosa el libro, las alusiones frecuentes a la Teología ortodoxa, e Iglesias cismáticas, las notas henchidas de citas, la mención de innumerables obras antiguas y modernas, impresionan gratamente y hacen concebir de la erudición del autor alta idea.

Tres cosas, principalmente, nos parecen originales: la disposición de la obra; el análisis minucioso de los testimonios alegados; la multiplicidad y selección de pruebas. Hállase de tal suerte dispuesta la obra, que unas partes se enlazan lógica y naturalmente con las otras, formando un cuerpo de doctrina unido y compacto; en el segundo volumen, v. gr., a las notas que revelan perpetuamente la Iglesia de Cristo y la aplicación legítima de las mismas a la Católica Romana, sigue el estudio del organismo social de la Iglesia, constituído por sus diversos miembros, y, como continuación, el de la institución episcopal para mantener unidos en doctrina y régimen dichos miembros, y a manera de coronamiento explícase la voz austera e infalible de la Iglesia, que demuestra la imposibilidad de adulterarse la obra de Jesucristo y que no la extraviarán jamás los que la gobiernan. Ni es tan sólo esto: Fijemos la atención en el modo con que se considera el Primado Ro-

mano. Va detrás de las notas de la Iglesia Católica para reforzarlas; constituye, como indica el preclaro autor, la nota de la *Petreidad* de la Iglesia, que pertenece esencialmente a la Apostolicidad, y que única y exclusivamente la posee la Iglesia Católica Romana. Prueba, con lujo de argumentos, que no sólo ésta profesa la verdad de dicho Primado como de fe, sino que la historia patentiza apologéticamente haberla creído la Iglesia indivisa; es a saber, toda la Iglesia antes que desgarraran su seno los cismáticos. Hay que observar que el argumento no se dirige contra los racionalistas, sino contra aquellos que, confesando la misión de Cristo y de su Iglesia, rechazan de una u otra manera la primacía del Papa. El corolario se impone a éstos irremisiblemente: El Pontífice Romano, o el *Pedro de Roma*, como vínculo formal, presta unidad y perpetuidad al Colegio apostólico-episcopal, y viene a ser una nota palmaria de la Iglesia Católico-Romana.

Otro primor de la obra consiste en el análisis circunstanciado de las pruebas y testimonios. Introduce el Rdo. P. d'Herbigny mil divisiones y subdivisiones; pondera las circunstancias externas; pesa el valor y significación de las palabras, todo para determinar el sentido genuino y alcance verdadero de los mismos. San Cipriano, por ejemplo, tiene frases ambiguas contra la autoridad pontificia. A fin de esclarecer su pensamiento, traza algunos rasgos de su vida, manifiesta su apego a la tradición, su pericia en el derecho, mas no en la filosofía, investiga su carácter y disposiciones de ánimo, su conducta antes y después de la acerba contienda con San Esteban, recoge sus opiniones, derramadas en distintos escritos, y de todo ello saca por consecuencia que sostuvo el Primado Romano, aunque en la práctica no lo pareciese, y que se mostró indeciso y poco resuelto en la naturaleza y extensión de esa prerrogativa pontificia.

No menos que la delicadeza del análisis, deslumbra el tesoro de erudición, que encierra el libro. ¡Cuántas citas escriturarias y patrísticas! ¡Cuánta lectura de autores antiguos y modernos! Mas no es una lectura atropellada e indigesta, un amontonar testimonios sin criterio ni discreción. Se observa que el P. d'Herbigny ha convertido en jugo propio lo que ha leído, por la oportuna aplicación que hace de los textos, y por el partido que sabe sacar de ellos, ilustrando y realzando la materia que discute. Léase, por no citar sino un solo caso, y ese cogido al azar, los argumentos aducidos para demostrar, como más probable, que en el Nuevo Testamento no se distinguen estrictamente los nombres de Obispo y Presbítero. Aléganse allí sentencias de escritores latinos, de exegetas griegos, de teólogos, de herejes, testimonios filológicos, discusiones exegéticas. Del Ambrosiaster se mencionan estas palabras: *Primi presbyteri episcopi appellabantur;* de Santo Tomás: *quantum ad nomen... olim non distinguebantur episcopi et presbyteri.* La filología enseña que, etimológicamente, presbítero

equivale a mayor de edad o entrado en años, y así San Lucas llama al hermano del hijo pródigo, presbítero. Las demás pruebas son por el estilo. Quizá se puede echar en cara al ilustre autor que amontona demasiados textos, con peligro de marear a los lectores; pero no que no los entienda, o que no haga, por lo general, una conveniente y feliz aplicación de los mismos.

No juzgamos que esta Teología pueda servir de libro de texto en las aulas por ser excesivamente analítica, y, en ese sentido, menos didáctica; mas los escolares la leerán con fruto y aprovechamiento; descubrirán en ella una cumplida demostración de muchas de las proposiciones que estudian en sus textos, y contribuirá grandemente a disipar las nieblas de dificultades que a veces brotan de la necesaria concisión de los compendios. Los Apologistas y profesores encontrarán allí un arsenal de materias y una guía luminosa en el método que debe emplearse en las explicaciones y desenvolvimiento de los temas.

Algunos tal vez la estimen poco escolástica por no reflejar la manera de ser de otros libros de este linaje que se dedican a la enseñanza; pero adviértase su carácter apologético, y que, en parte, se endereza contra los racionalistas, a los cuales, y particularmente a Harnack, impugna victoriosamente, y por eso, tal vez, se ata el autor menos al riguroso método escolástico, aunque, en lo esencial, no deja de seguirlo.

En ocasiones, el exagerado desmenuzamiento de las pruebas puede engendrar alguna confusión u obscuridad. Confesamos que en nosotros la produce la explicación del Concilio Calcedoniense, que con tanto cariño y tan por lo largo desenvuelve el insigne P. d' Herbigny para declarar apologéticamente el Primado de Roma como instituído por Cristo. Que sea probable el argumento nadie lo desconocerá; pero que sea cierto y del todo persuasivo no lo vemos con la claridad que desearíamos. Las apelaciones a Roma, los honores del Concilio a los legados pontificios, las frases de acatamiento al Papa, escritas o pronunciadas por los Soberanos o Príncipes, la aceptación de los documentos y sentencias del Pontífice Romano, en una época en que Roma estaba desquiciada y decaída, probarán que los orientales reconocían la superioridad jurisdicional de S. León I, y que a ello no los movía el poderío de la Roma de entonces; mas que la confesaban como proveniente de Cristo o institución divina no es sino probable. Podían creer que la costumbre o la Iglesia otorgaban aquel poder al Papa, o podían obrar de aquella suerte por conservar la paz con los occidentales, aunque disintieran de ellos en los orígenes del Primado. En el modo de proceder de S. León resplandece con mayor luz la persuasión del Santo de que su Primado de jurisdicción promanaba de Cristo; mas esto no significa ciertamente que los orientales participasen de la misma opinión. Para convencer y concluír a los disidentes, había que demostrar que la Iglesia no tiene derecho de conferir,

quitar o mermar la jurisdicción del Sumo Pontífice de Roma. De los hechos y dichos del Concilio de Calcedonia expuestos por el esclarecido autor, ¿se prueba con certeza y sin vestigio de duda semejante verdad? Aquí acaso discrepen los pareceres.

Reparos son estos que pueden siempre ponerse en esta clase de obras, a pesar de tener, como la presente, un mérito excepcional. Su insigne autor podrá justamente lisonjearse de haber prestado un excelente servicio a la Apologética, a la Teología fundamental y aun a la Iglesia de Jesucristo, columna inconmovible y faro esplendoroso de la verdad. La obra en cuanto a su parte material, responde a las exigencias actuales de la Bibliografía, y merece un sincero aplauso.

A. Pérez Goyena.

Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung (Obras de escritores católicos del tiempo de la Reforma).

1.—Johannes Eck. *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones* (1518) publicada por José Greving. Münster in Westfalen, 1919. Verlag der Aschendorffeschen Verlagsbuchhandlung, 180 × 260 milímetros, 75 + 96 páginas. Precio 20 marcos.

2.—Johannes Eck. *Epistola de ratione studiorum suorum* (1538).—Erasmus Wolf. *De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici* (1543) publicado por Juan Metzler, S. I. Ibid. 1921; 106 páginas, 15 marcos.

3.—Johannes Cochlaeus. *Adversus Cucullatum minotaurum Wittenbergensem. De sacramentorum gratia iterum* (1523), publicado por José Schweizer. Ibid, 1920, 66 páginas, 10 marcos.

4.—Hieronimus Emser. *De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est* (1519).—*A venatione luteriana aegocerotis assertio* (1519), publicado por Francisco Javier Thurnhofer. Ibid. 1921, 111 páginas, 15 marcos.

Hace ya muchos lustros que se echaba de menos una colección de las obras que escribieron los católicos en el siglo XVI, para contrarrestar y responder a los escritos de los herejes. Y esto era tanto más necesario, cuanto que aquellas obras escasean y los protestantes se habían adelantado, publicando el *Corpus Reformatorum*, el *Corpus Schwenckfeldianorum* y la edición crítica de las obras de Lutero. Ya se considere el tema de la Reforma desde el punto de vista apologético, ya se le mire desde el punto de vista histórico, es preciso para conocerlo a fondo, estudiar ambas partes. A los escritos de Lutero, Melanchton, Zwingli y Calvino, hay que

poner el contrapeso de los de Eck, Cochlaeus, Emser, Gropper y otros muchos, alemanes y de otras naciones.

El plan definitivo del *Corpus Catholicorum* se debe al Dr. José Greving, profesor de Historia eclesiástica en la Universidad de Bonn. Lo dió a conocer en 1915, y en 1917 había ya constituído una sociedad que se encargaba de realizarlo, contando con el apoyo intelectual de un gran número de sabios, y con el material del Gobierno y muchas entidades y particulares, que se suscribieron por cantidades, que aseguraban desde un principio el éxito de la empresa.

Pero había todavía otra laguna que llenar de gran trascendencia, por atañer a la parte técnica de la publicación, a saber: la fijación de las reglas que se habían de observar en la edición de los textos, y el Dr. Greving las ha fijado con una minuciosidad muy digna de loa en el cuaderno primero. El fin principal del *Corpus* es reproducir con toda exactitud las obras, según todas las exigencias de la crítica textual, y facilitar con notas aclaratorias su inteligencia. El que haya trabajado en este género de investigaciones, sabrá por experiencia las vacilaciones y dudas que surgen continuamente, si no están muy concretamente establecidos, aun los más pequeños pormenores. En esto ha sido, si cabe, nimio el Dr. Greving. Los fundamentos y líneas generales las ha tomado de Stählíng (1); pero como éste escribió su opúsculo principalmente para los que preparan ediciones de textos clásicos o medioevales, ha tenido que añadir nuevas indicaciones, todas muy acertadas.

Al constituírse la sociedad para la publicación del *Corpus*, fué naturalmente nombrado presidente el Dr. Greving, pero el 6 de mayo de 1919 le sorprendió la muerte, cuando todos esperaban de su talento e iniciativa una fructuosísima labor. Inmediatamente se nombró para sustituirle al Prelado Esteban Ehses, director del Instituto de la Görres-Gesellschaft en Roma, bien conocido por la publicación de las Actas del Concilio de Trento, pero dimitió también por no poder atender a la obra, habiendo sido elegido en su lugar el Dr. Erhard, profesor de Historia eclesiástica en la Universidad de Bonn.

Hasta el presente han salido a luz los cuatro cuadernos que anunciamos. El primero contiene la *Defensio* de Juan Eck, profesor de teología en Ingolstadt, contra las invectivas de Andrés Bodenstein von Karlstadt. La ocasión de la obra fué la siguiente. Juan Eck había escrito una réplica contra las 95 tesis redactadas por Lutero en 31 de octubre de 1517 sobre las indulgencias, el Primado, el Purgatorio y otros puntos. Cayó la réplica en manos de Karlstadt, y éste dió a luz 406 tesis, algunas de las cuales iban

(1) Cf. *Metodología y crítica históricas*, por Zacarías García Villada, S. J. Segunda edición refundida y aumentada; Madrid, 1921, pág. 301.

dirigidas contra Eck. Apenas llegó el libro a manos del último, publicó éste su *Defensio*, rebatiendo al adversario. El Dr. Greving reproduce la edición de 1518, aclarándola con importantes notas.

En el segundo cuaderno ofrece el P. Metzler S. J. al público la autobiografía de Juan Eck, fuente interesantísima, para conocer no sólo la vida y estudios del teólogo de Ingolstadt, sino también muchos puntos referentes a la Reforma. Sobre la muerte de este infatigable debelador de la herejía se propalaron las calumnias más fantásticas. A deshacerlas se dirige la carta de Erasmo Wolf recogida en el mismo libro, con muy buen acierto, por el P. Metzler.

El opugnador más decidido de Lutero, su verdadero antípoda, fué Juan Dobeneck von Wendelstein, llamado Cochlaeus (1479-1552). Gran humanista y teólogo, dirigió sus escritos principalmente a defender contra los ataques del iniciador de la Reforma la gracia de los Sacramentos. En 1522 dió a luz su primer libro *De gratia sacramentorum*. A él respondió Lutero con su estilo mordaz en febrero de 1523; pero la replica no se hizo esperar, pues en la primavera del mismo año contestaba Cochlaeus en el opúsculo editado en el cuaderno 3 del *Corpus* por Schweizer.

Escribía Cochlaeus en 27 de septiembre de 1521: *Utinam Luthero scriptis nemo occurrisset praeter unum Emserum!.. Fatentur omnes Lutherani, quod nemo fortius Lutherum impugnaverit quam ille.* Gerónimo Emser había nacido el 26 de marzo de 1478 y murió el 7 de noviembre de 1527. En 1504 había sido profesor de Lutero, y por algún tiempo reinó entre ambos bastante cordialidad. Pero cuando en 1518 se dió cuenta Emser de los errores de su discípulo, comenzó a guardarse de él. Al entablarse la disputa de Leipzig entre Lutero y Eck, quiso hallarse presente Emser. Procuró desviar a su discípulo de la mala ruta emprendida, y al fin de la contienda declaró sin rebozo que el vencedor había sido Juan Eck. Después de varios incidentes surgidos a propósito de la controversia, se resolvió Emser a dar a luz los dos hermosos escritos, que en el 4.° cuaderno del *Corpus* presenta al público el Dr. Thurnhofer.

El método seguido por todos los editores es el mismo. Precede una breve advertencia, siguen el índice general y la aclaración de las abreviaturas de las obras citadas. Después viene una introducción sobre el autor y la bibliografía acerca de su escrito. A continuación se imprime el texto críticamente, y al final los índices especiales. Todo está hecho con sumo cuidado y escrupulosidad, y no resta sino felicitar a la dirección y alentar a los colaboradores para que prosigan sin desmayo una obra tan útil a la ciencia y de tanta gloria de Dios y de la Iglesia.

Z. García Villada.

El Derecho consuetudinario y sus aplicaciones en la legislación.

Entre las fuentes de Derecho tiene particular importancia la costumbre. Ella con normas sociales, legítimamente introducidas por el uso de los pueblos, suple admirablemente las deficiencias de la ley, que no puede extenderse a todos los casos; ella, al aplicar en la práctica el derecho escrito, fija su interpretación más obvia y razonable; la costumbre, finalmente, cuando cambian las circunstancias que dictaron la ley, restringe, muda y aun deroga su rigor, acomodándola a las nuevas condiciones y necesidades creadas en el cuerpo social.

Por eso en todas las legislaciones figuró siempre la costumbre como fuente importantísima de derecho.

En el Decreto de Graciano, en las antiguas compilaciones canónicas, en los libros de las Decretales Pontificias, tiene la costumbre títulos particulares con rúbrica propia (1); y esparcidos, además, por todas las mencionadas colecciones de Derecho eclesiástico, infinidad de cánones que reconocen o sancionan el derecho consuetudinario (2).

El mismo criterio ha dominado en el *Codex iuris canonici*, formado por orden de Pío X y promulgado en 1917 por Benedicto XV; pues en él se dedica a la costumbre, en general, todo el título 2.º del libro I; y, en los cuatro libros restantes, multitud de leyes eclesiásticas relativas a costumbres particulares.

La legislación civil, antigua y moderna, también enumera entre sus fuentes de derecho a la costumbre jurídica.

Así lo vemos en el Derecho romano, de donde recibieron las colecciones canónicas de los siglos XII y XIII y las Partidas de Alfonso X (3), el fondo y el tecnicismo usado en la materia.

---

(1) Can. 2, 4, 5 y 6. Dist. I; can. 7; Dist. XI, 6; D. LXV, 20; C. XI, q. 1; Comp. I, III y V (I, 3), *de consuet.*; Decret. Greg. XI y Bonif. VIII (I, 4), *eod. tit.*

(2) Cap. 8, X (II, 27); 2, X [illegible], 19); 3, X (IV, 11).

(3) Leyes 4-6. tít. 2, part. I.

Son de notar, especialmente en las Pandectas y en el Código de Justiniano, las leyes que tratan *de longa consuetudine* (1); en las cuales, fácilmente concordadas por los romanistas más conspicuos, se contiene el derecho secular que regula las costumbres jurídicas (2).

Nuestro derecho clásico aplicó a España también en este punto la legislación romana y la canónica, concretándola aún con mayor determinación en las leyes de Partida y en otros códigos (3); si bien en la legislación civil vigente desde 1889 se encuentra bastante menguado el derecho consuetudinario (4), aunque no abolido en las treinta y nueve provincias de derecho común (5), y mucho menos en las regiones aforadas, donde se conservan íntegras sus costumbres jurídicas tradicionales, principalmente fundadas en las leyes romanas y canónicas (6).

En las demás naciones se nota la misma tendencia de nuestro actual Derecho civil a restringir o limitar el derecho consuetudinario; pero en ellas se conserva todavía acerca de muchos puntos (7).

Aunque en las recientes legislaciones, sobre todo seculares, se da a la costumbre un lugar secundario, el espíritu predominante en los jurisconsultos es el de restituírla a su primitivo vigor en las fuentes del Derecho, y hasta el de anteponerla, como veremos, según la escuela *histórica*, a la misma legislación escrita.

Mayor que la importancia del Derecho consuetudinario suele ser la dificultad de su aplicación práctica. Pues no convienen todos los juristas en la esencia y propiedades de la costumbre legal *(quaestio iuris)*, ni es fácil determinar y comprobar si se cumplen en cada caso los requisitos que el uso material de la costumbre común necesita para formar derecho *(quaestio facti)*.

Siendo, por tanto, de tal monta fijar bien la naturaleza y aplicación del derecho consuetudinario, nos ha parecido conveniente tratar en Estudios Eclesiásticos de esta fuente jurídica, examinando su naturaleza en general, los requisitos y condiciones que exige para ser legítima, los efectos que

(1) Leyes 32-35, Dig. (I, 3); L. 2, Cod. (VIII, 53).

(2) *Pothier*, Pandectas, I, tít. III, n. 28.

(3) Partid., 11, cit.

(4) Código civ. esp. de 1889, art. 5.

(5) Cód. civ., aa. 6, 485, 571, 1.552, 1.574, 1.578-1.580 y 1.599.

(6) Cód. civ., aa. 12, 2.° y 13. Véase *Encicl. Espasa*, XV, 1.276; *Encicl. jurid. esp.*, IX, 796; *Sánchez Román*, Derecho civ., II, 88; *Valverde*, Derecho civ., I, 167.

(7) *Allégre-Laurent*, Le Code civ. francais commenté, Paris, 1902, notas sobre el art. 4, a. 67; Cód. civ. ital., art. 48, *Disposizioni transitorie per la attuazione del Codice civ.;* Código civ. de la República Argent., art. 17; Cod. civ. austr., art. 10.

produce, y su duración y vicisitudes en las diversas legislaciones, especialmente en la canónica en general y en la civil de España.

Exponer ampliamente todos estos puntos, necesitaría un libro entero.

El espacio disponible aquí nos obliga a estudiarlos con cierta concisión, pero no sin abarcarlos sintéticamente y explicarlos en sus mutuas relaciones.

Para la exposición, seguiremos la doctrina clásica de los mejores juristas antiguos y modernos, fijándonos por modo particular en los principios establecidos por el Eximio Doctor Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, en el libro VII de su inmortal obra *De Legibus ac Deo legislatore*.

I.—*Noción general de la costumbre jurídica.*

¿Qué es costumbre jurídica?

Como hay disputa entre las escuelas, sobre todo entre las modernas, acerca de su naturaleza y propiedades, no es posible establecer desde el principio una definición esencial verdaderamente científica, por todos aceptada.

La costumbre se engendra por el uso, el cual, para nuestro caso, consistiendo en un modo habitual de obrar, se forma a su vez por una serie de hechos practicados por los hombres que viven en sociedad.

Pero no todos los usos de los miembros de una comunidad pueden producir costumbre jurídica. Hay usos meramente *sociales*, modos de proceder en la vida civil en el trato urbano con los demás, en el ejercicio del comercio, de la agricultura o de la industria, en la forma de vestir, etc., etc., que no imponen obligación alguna jurídica, siendo, por tanto, extraños a la esfera del derecho.

Existen también usos *convencionales*, aplicados a la manera de realizar actos y negocios jurídicos de carácter privado, particularmente en la estipulación y cumplimiento de los contratos. Tales usos, expresamente, libremente consentidos, o razonablemente supuestos y presuntos, valen para abreviar las fórmulas de los convenios o para interpretar el alcance que a los mismos se ha de dar en su ejecución práctica (1).

Tampoco estos usos forman derecho estricto social, aunque a veces suelen invocarse para definir el resultante de los actos jurídicos realizados. Frecuentemente, dice un autor, son cláusulas convenidas y repetidas

---

(1) Cód. civ. esp., aa. 485 y 1.578.

que, a fuerza de reiterarse, concluyen por sobreentenderse en los contratos por más que no se expresen (1).

Hay, por fin, otros *usos de la sociedad civil*, o de parte considerable de ella, practicados con intención jurídica, los cuales, si tienen los debidos requisitos, llegan a constituir una norma obligatoria o eximente de obligación: es decir, una costumbre jurídica.

De éstos tratamos ahora, al querer explicar la naturaleza íntima del *Derecho consuetudinario.*

Según esto, ¿qué es costumbre jurídica?

Con el fin de partir de alguna noción clara y cierta de la costumbre de derecho, tomaremos desde luego aquellas notas generales de la costumbre jurídica, en que se conviene fácilmente por el vulgo y por los sabios.

Costumbre jurídica es un derecho introducido por el modo constante de obrar que tiene el pueblo.

Así define el Derecho romano la costumbre en general, y con él concuerdan perfectamente San Isidoro en sus *Etimologías* y Alfonso X en las Leyes de Partida (2): *Costumbre es derecho o fuero que non es escripto, el qual han usado los omes luengo tiempo, ayudándose de él en las cosas, en las razones, sobre que lo usaron.*

En esta definición común se comprende un hecho y un derecho. El hecho, o elemento material externo, *substratum* de la costumbre (3), es la observancia común y uniforme creada por la repetición de actos de la sociedad o de su mayor parte; mientras el derecho, o elemento formal de la costumbre, consiste en la norma jurídica producida por dicha observancia material, repetida en modo uniforme.

Hasta aquí no hemos hecho más que proponer la idea vulgar de la costumbre.

Pero, ¿qué es, propiamente, la costumbre jurídica?

A tres clases pueden reducirse las escuelas principales que se disputan la respuesta adecuada a la cuestión.

Es la primera la escuela del positivismo jurídico, especialmente la denominada *escuela histórica*, la cual responde que en el orden legal *la cos-*

---

(1) *Clemente de Diego*, Apuntes lit. de Derecho civ., 1.er curso, tom. I.

(2) L. 32, D. (I, 3); *S. Isid*, Etym., lib. V, c. 3: *Vocatur consuetudo quia in communi est usu*; Ley 4, tit. II, partida 1.ª

(3) *Valverde*, l. c., I, 154.

tumbre es todo. Su transformación en derecho se explica de diversas maneras.

Unos, como Puchta, Savigny y Vangerow, dicen que se realiza por virtud o a consecuencia de la *convicción general jurídica* de los miembros de la sociedad, que establecen el uso (1); otros, que por la voluntad decidida en los que practican la costumbre de hecho, de convertirla en regla de derecho, añadiendo a la convicción jurídica de aquéllos la firme voluntad de fijar con su proceder una norma social (2); o bien, según otros, por influjo y coacción en la conciencia psicológica del pueblo, producidos por la fuerza y perseverancia de hechos repetidos a causa del achaque general de los hombres a seguir la tradición en el obrar (3).

Ya se ve que todas estas variedades de la escuela *histórica* convienen en considerar la costumbre jurídica como expresión o manifestación de la conciencia social del pueblo, considerado como un ente social que se desarrolla en su vida de comunidad perfecta, estableciendo, promulgando o corroborando con hechos repetidos las normas jurídicas de su obrar.

La única fuente de derecho, según los principales doctores de esta escuela, radica en el espíritu, en la conciencia del pueblo, y se exterioriza o se completa por los usos sociales (4).

E insistiendo sobre la misma idea, repiten hasta la saciedad estos juristas, que en Derecho positivo la costumbre no es más que una revelación inmediata, espontánea y constante de la conciencia común, expresándose por la convicción jurídica de los ciudadanos *(Ueberzeugungstheorie)*, y que la ley es una manifestación mediata y reflejada de ese mismo sentir social, traducido en fórmulas por los órganos legislativos del Estado (5).

Por donde la costumbre, en que el pueblo se reconoce como ser social, según la escuela histórica, no puede depender de la ley; es anterior y superior a toda legislación, que de la costumbre recibe el fundamento de su fuerza obligatoria (6); es formal o virtualmente todo derecho; es el espejo

---

(1) *Puchta,* Gewohneitsrecht, II, 125; Pandekten, I, c. 1, párr. 11; *Vangerow,* Lehrbuch der Pandekten, I, párr. 14; *Savigny,* Sistema del Derecho romano actual, Madrid, 1878, párr. VII (29) y XII (41). Estos autores establecen una gran semejanza entre la formación gradual de las lenguas y la del derecho positivo. Véase *Geny,* Método de interp. y Fuentes del derecho privado, vers. esp., Madrid, 1902, 308.

(2) *Stahl, Beseler,* alegados por *De Diego,* El uso, los usos sociales, etc. Discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1918, págs. 47 y 65.

(3) *Walter, Blumstschli, Zitell,* citados por *De Diego,* l. c.

(4) *Winscheid, Besseler* y *Gierke,* citados por *De Diego,* El uso, etc. Discurso, p. 47.

(5) *Savigny,* obr. cit., párr. XIII, p. 43; *Puchta,* Kursus der Inst., I, 10, p. 30.

(6) *Zitelmonn,* Archiv. f. d. civilische Praxis, t. 66, 459.

en que han de mirar los legisladores para buscar en él reflejadas las normas o leyes sociales que deben reproducir en sus fórmulas escritas (1), ya que, conforme a la genuina escuela *histórica*, el legislador no inventa las leyes: las escribe (2).

La fórmula de esta opinión pudiera ser la que se atribuye a Cuyacio: *La costumbre es la ley no escrita; y la ley, la costumbre escrita* (3).

Hasta aquí la original y artificiosa teoría de la escuela histórica. La hemos declarado con alguna amplitud, valiéndonos de las palabras mismas de sus inventores y propugnadores, porque llegó a invadir el campo de las ciencias jurídicas durante el siglo XIX, y todavía conserva algunos partidarios, si bien bastante mitigados, que no se atreven a reconocerle la exclusiva entre las fuentes del derecho. En las legislaciones positivas no llegó a cristalizar.

Diametralmente opuesta a esta doctrina, que pretendía que la costumbre lo fuese todo en materias jurídicas, es la *segunda opinión*, la de la escuela racionalista, para la cual el Estado es la única fuente autorizada de toda norma jurídica (4) y, consiguientemente, la costumbre jurídicamente es nada. Esta ha sido prácticamente la teoría predominante en los Códigos a contar desde fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Bentham niega todo valor a la costumbre, diciendo que es una regla inconveniente e ilegítima, por la cual sólo deben gobernarse los animales (5).

La *tercera opinión* sostiene lo sigiente: La costumbre no es todo en materia jurídica, pero es *algo principal*, moralmente necesario en la dirección y gobernación de los pueblos.

Esta es la sentencia de los juristas clásicos, y señaladamente la de la escuela católica de los escolásticos, espléndidamente desarrollada por

---

(1) *Savigny*, Sistema del Derecho romano, I, párr. XII.—*Sánchez Román*, I, 28: «A tal extremo lleva la escuela histórica la importancia de la costumbre, que la erige en única fuente general de derecho, afirmando que no hay ley sin costumbre que la preceda.» *Giner*, Enc. Jur. de *Arhens*, I: «Fuente verdaderamente sustantiva e independiente.» De la escuela histórica dice *Geny*, Método de interpretación y Fuentes..., p. III, c. 1, sec. III, n. 152, p. 466: «Para *Puchta* y *Savigny* se trata esencialmente de someter la creación del derecho a la conciencia jurídica del pueblo, fuente última a sus ojos de todo derecho positivo...; considerando a los juristas en su actividad productiva, ven en ellos los órganos de la conciencia común.»

(2) *Portalis*, ap. *Cathrein*, Filosofía moral, I, 577.

(3) Enciclop. jurid., IX, 790.

(4) *De Diego*, El uso, Discurso, p. 23: *Brugi*. Introd. alla scienze giurid., p. 28.

(5) Véase Enciclop. jurid., IX, 791.

Suárez en todo el lib. VII *De Legibus*, sobre todo en los dos primeros capítulos y en el trece.

La costumbre no es todo. Porque antes de la costumbre está el derecho divino, natural y positivo, a que se debe atender negativamente, no oponiéndose jamás a sus dictados, y positivamente, conformándose en las leyes que se establezcan o en las costumbres que se introduzcan, a la suprema regla de toda rectitud, que es la ley eterna en sus múltiples manifestaciones de la ley natural y de la revelación sagrada (1).

No es todo la costumbre, además, porque sobre las costumbres y observancias del pueblo en las sociedades monárquicas y aristocráticas está el poder legislativo independiente, y aun en las naciones de régimen democrático ha de prevalecer sobre los usos de la comunidad la autoridad soberana, trasferida a ciertos magistrados o representantes, o bien ejercitada por los comicios y centros legislativos del Estado.

Pero si la costumbre no es todo, es algo principal e imprescindible en el régimen de los pueblos. Porque las leyes escritas, ni pueden abarcar todos los casos, apreciando los diversos matices de la vida con sus jurídicas relaciones, ni definir exactamente el alcance de todos los preceptos formulados para regularlas; ni, cuando son generales, mantener siempre su aptitud de medios para procurar el bien común en todas las circunstancias en que se encuentran las corporaciones y miembros que integran la sociedad, resultando, en cambio, a veces, quizá nocivas o menos útiles en algunas partes o territorios de la república.

---

(1) No sólo los teólogos católicos con *Santo Tomás* (2. 2 , q. LX, art. 5; *Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi)*, admiten esta doctrina como inconcusa, sino los mismos escritores protestantes y los más célebres jurisconsultos modernos la consideran como fundamental en la ciencia del derecho. Así: *Grocio*, de Jure Belli et Pacis, lib. 1, c. 4, parr. 1: «está fuera de duda para todas las personas honestas, que cuando los poderes públicos ordenan alguna cosa contraria al derecho natural o a los mandamientos de Dios, no se puede obedecer a sus órdenes»; *Blackston*, celebérrimo jurisconsulto inglés, Comentaries on the Laws of England, I, 41; «El derecho natural obliga en todo el mundo, en todos los países y en todos los tiempos. Ninguna ley humana tiene sentido si está en contradicción con el derecho natural»; *Montesquieu*, Esprit de lois, lib. 1, cap I y 3; y entre los modernos; *Valverde*, 1. c. p. 76 y 78; *Geny*, 1. c., n. 161, p. 505; *Dahlmann*, Politik, 467, y otros, v. gr., *Meyer*, Instit. iur. nat., n. 557; *Cathrein*, Filos. mor. (trad. ital.) I, 506; *Mendizábal* y *Martín*, Trat. de Derecho nat., 6 edic. 1921, nn. 12-19. Y es así manifiesto. Antes y sobre toda costumbre y ley positiva están ciertos principios jurídicos a todos patentes, sin que sea menester contar de antemano con el sentir unánime o de la mayoría de los ciudadanos. Si alguno atenta contra nuestra vida o contra la propiedad, sabemos que estas acciones son injustas y que tenemos el derecho de defensa. Ni hace falta costumbre alguna o ley positiva humana para saber que el homicidio, el hurto o la traición a la patria, el adulterio, etc., son verdaderas injusticias contra un derecho cierto e inviolable que precede a toda costumbre o ley civil.

En todos estos casos dicta la prudencia admitir como supletorias de la ley las observancias espontáneas de todo o de gran parte del cuerpo social, que han venido a llenar alguna laguna dejada por el derecho escrito, o a confirmar y afianzar la certidumbre de su interpretación equitativa, o, también, a cambiar útilmente en ciertos casos el rigor material del texto legislativo, restringiendo convenientemente su significación y aplicación práctica.

Estas observancias comunes, admitidas por positiva voluntad consecuente o concomitante, expresa o tácita del legislador; o, mejor todavía, como suele suceder, por voluntad antecedente de las mismas leyes, que fijan las normas a que se han de atener las costumbres para ser legítimas: son algo importantísimo y de lo que no se debe prescindir en el gobierno próvido y acertado de las sociedades públicas bien ordenadas.

Esta tercera sentencia acerca de la costumbre, es la teoría clásica del Derecho romano (1); fué admitida y canonizada por todas las Colecciones Pontificias, incluso el nuevo Código de derecho eclesiástico (2), y reconocida generalmente en nuestras leyes (3).

A esta tercera opinión, en cuanto afirma que la costumbre no es todo en el orden del derecho, puede reducirse en parte la sentencia de algunos modernos juristas; los cuales requieren, además de la costumbre, la legislación positiva como fuente principal y más copiosa del derecho de los pueblos (4). Pero no admiten sino la costumbre *praeter legem* o *iuxta legem*, no la contraria a la ley, y en los casos de «silencio de la ley o en el de aletargamiento de los poderes públicos».

No podemos dejar sin trascribir un pasaje de *Geny* sobre este punto, por ser considerado este escritor como el defensor y expositor más autorizado de la presente teoría media, que ahora declaramos. Dice así en su erudito tratado, *Método de interpretación y Fuentes en Derecho privado positivo*, p. III, c. I, sec. II, n. 129, a la pág. 272: «Hoy, desde el punto de vista político, es incontestable que se tiene a la ley escrita por regla suprema que debe prevalecer, por su carácter preciso y regular, sobre las manifestaciones inciertas, a veces incoherentes o poco precisas, a lo menos inorganizadas, del uso.» Y un poco antes: «Según las necesidades ac-

---

(1) Leyes 32-35 D. (I, 3); L. 2, C. (VIII, 53); 9 y 11, I. (I, 2).

(2) Las Decret., tit. de consuet. et alibi passim; Codex Iuris can. Pii X et Bened. XV, can. 5 y 25-30.

(3) Leyes 4-6, tít. II part. 1.ª, y aa. del Cod. civ. de 1889, arriba citados.

(4) *Valverde*, l. c., p. 158; *De Diego*, Apuntes de Derecho civ., l. c., p. 165 sig. y 177.

tuales, creo que en principio, y en nuestro estado actual de civilización, conviene rechazar toda costumbre opuesta a la ley escrita.»

Sin embargo, los escritores aludidos admiten en cierto modo, al parecer, algunos de los postulados principales de la escuela histórica; por cuanto, además del uso o elemento externo del Derecho consuetudinario, ponen como elemento formal e interno y único del mismo la convicción, aun errónea (1), que tienen los miembros de la sociedad de «ejercitar un derecho subjetivo como expresión de una regla de derecho objetivo por que se rija la comunidad», sin que sea preciso consentimiento alguno por parte del legislador para la constitución formal de la costumbre jurídica. Pues, según estos autores, la costumbre viene a ser una fuente, por lo menos, simultánea y subsidiaria de la ley, capacitada por sí, sin auxilio y fuerza alguna exterior, para constituir normas jurídicas positivas en el régimen de las sociedades (2).

De la fiel exposición de las teorías sobre la naturaleza de la costumbre, se sigue el juicio crítico que merecen.

La aserción formulada por la escuela histórica, de que la costumbre es todo en la vida jurídica social, tomada en absoluto, es falsa a todas luces: por negar los *deberes y derechos jurídicos* dictados por el derecho natural y divino positivo, y por mutilar las atribuciones propiamente legislativas del poder público en las monarquías y aristocracias, y aun en las democracias, en cuanto en ellas los cuerpos legislativos no están supeditados, como sostiene la escuela histórica, a inspirarse y reflejar sus leyes solamente en los dictados de la conciencia social de las multitudes.

---

(1) *Geny*, l. c., n. 120, p. 134 sig.

(2) *Geny*, l. c., n. 119: «Todos los elementos positivos de la costumbre jurídicamente obligatoria pueden, esencialmente, reducirse a dos: uno, de índole material, un largo y constante uso; otro, de materia psicológica, el convencimiento de una sanción jurídica, especificando y cualificando el uso como costumbre obligatoria. Los dos elementos, el uso y el sentimiento de necesidad jurídica, me parecen tan suficientes como necesarios para constituir una costumbre que imponga su decisión al intérprete Y creo que no deba unirse a ellos el requisito de una aprobación tácita, ni aun el de tolerancia, por parte de los Poderes públicos, a quienes la Constitución confía la misión expresa de legislar o mantener la eficacia de la ley.» Y poco después: «No veo por qué la costumbre ha de estar subordinada al asentimiento del legislador.» *De Diego*, Apuntes de Der. civ., I, 167: «Resulta, pues, en definitiva, que derecho consuetudinario es aquella norma establecida directamente por una comunidad a virtud del ejercicio, o la revelada por la sociedad a virtud de actos repetidos y constantes...» Otros tratadistas dicen que es «la manifestación de la regla jurídica hecha espontáneamente por la sociedad a virtud de actos continuos consentidos por el legislador. Esta última parte es digna de censura, pues el consentimiento del legislador no es requisito esencial de la costumbre». Concuerda con estos autores, especialmente con *Geny, Valverde* en su Derecho civ., l. c., p. 159.

Por otra parte, es absurdo, como notan con razón insignes jurisconsultos, subordinar con semejante teoría la ley a la costumbre, haciéndola mera traducción del derecho popular, manifestado en el instinto irreflexivo de las masas, y sujetando a un criterio tan vago e indeciso la razón pensadora del legislador (1).

Además, los principios de la escuela histórica, más o menos fundados en el panteísmo de Scheling y de Hegel (2), y en los de la evolución del espíritu del mundo *(Weltgeist)* en el orden social, o bien en una especie de imperativo categórico kantiano, relativo a la sociedad como ente social y manifestado en el modo obligatorio de proceder sus miembros, con el cual forman la regla jurídica que se necesita (3); dichos principios, repetimos, en que parece fundarse la escuela histórica, más o menos mitigada, dan un concepto incompleto de las normas jurídicas, contrario a la historia de la legislación en la antigüedad romana, en la Edad Media y en los tiempos modernos, obra más bien de la magistratura y de los jurisconsultos que del pueblo; ofrecen una idea vaga e indeterminada de las reglas de derecho (4) y, por lo mismo, incapaz de servir de base estable para la vida social y para el derecho positivo (5).

La segunda opinión de la escuela racionalista, la que pone únicamente en el Estado la fuente de todo derecho, aseverando que la costumbre «es nada en el orden jurídico», pugna abiertamente contra las enseñanzas de la brillante historia de la legislación y contra la índole misma de las sociedades públicas.

No todo se puede prever por el legislador, según antes indicamos, y,

---

(1) *Sánchez Román,* citando a *Pascal Dupret*, l. c., I, 29; *Valverde*, l. c., p. 72, dice muy bien que «la ley es más que la expresión del derecho popular, una norma que se impone a los ciudadanos, pues así lo exige el bien común, sin que haya sido necesariamente elaborada en la conciencia del pueblo. No puede admitirse que el derecho se manifieste siempre en forma espontanea y que exista una armonía constante entre el derecho y la conciencia popular».

(2) *Meyer,* Inst. jur. nat., I, 552.

(3) *Gierke*, Deutsche Privatrecht, 1895, I, 167; *Brugi,* Introd. alle scienze giurid., 42: *Savigny* capo della scuola storica, *oltre mostrare reminiscenze kantiane, si era particolarmente ispirato allo Scheling.*—Véase *De Diego*, Apuntes, etc., I, 167.

(4) *Geny*, l. c., n. 115, p. 311: «Se ha hecho observar que la conciencia jurídica del pueblo, o mejor, de la comunidad social organizada, distaba mucho de manifestarse siempre con la precisión necesaria.»—*Brugi*, Introduzione alle scienze giuridiche, Milano, 1907, p. 54, dice lo mismo, pero con mayor fuerza de expresión y claridad: «Che il diritto scaturisca bell' e pronto dai penetrali della coscienza popolare... Ciò contraddice alla stessa formazione del diritto romano..., alla formazione del diritto odierno; contraddice infine alla realtà delle cose che ci sta sott' occhio... Se ben si riflette, la *coscienza popolare*, la *coscienza giuridica* sono espressione di concetti troppo indeterminati.»

(5) *Besseler*, citado por *Valverde*, l. c., p. 157.

mucho menos, proveer por el Estado al dictar sus leyes; y, si quisiera descender la función legislativa a ordenarlo todo, a reglamentarlo todo, este intento, ordenancista y mecánico, mucho antes de aproximarse a la meta (lo cual en las grandes sociedades resultaría imposible), haría intolerable el desenvolvimiento jurídico armónico de todos los organismos que constituyen el cuerpo social (1).

No queda, por tanto, sino la tercera sentencia, la clásica, formulada por los romanistas y por los juristas católicos; según la cual, aunque la costumbre, jurídicamente, no es todo, es algo considerable e importantísimo para la vida y régimen de las sociedades.

Y es así, porque la costumbre de hecho es algo que contribuye frecuentemente a la preparación de las leyes; y, si cuenta con el asentimiento, al menos legal, del legislador, se eleva a la categoría de norma jurídica obligatoria en la vida política y civil.

Sin ese consentimiento superior, como luego veremos, cualquiera que sea el elemento formal e interno que se pretenda introducir, ya consista en la conciencia o percepción jurídica del orden social que establece la escuela *histórica* pura savigniana, ya en el sentimiento de la necesidad jurídica que pone la escuela mitigada de *Geny* y otros autores, no llegará nunca a constituír una regla firme de vida social, concreta y determinada, que produzca vínculos jurídicos entre los ciudadanos y funde derechos ciertos, coactivamente exigibles delante de los tribunales.

Después de lo expuesto, ya podemos definir con toda propiedad la costumbre jurídica, diciendo que es *un derecho legal u objetivo, no escrito, introducido por larga observancia del pueblo con algún consentimiento del legislador.*

Es la definición formulada por Suárez, y admitida generalmente por los tratadistas de Derecho eclesiástico (2) y por eminentes civilistas antiguos y modernos (3).

II.—*Naturaleza de la costumbre. Examen de sus causas.*

En la definición expuesta se contienen los dos elementos que constituyen la costumbre legal: el material, o sea el hecho de la uniforme y cons-

---

(1) *Burón y García*, Der. civ., I, n. 76; *Mendizábal*, obr. cit., n. 164.

(2) *Suárez*, De Legibus, lib. VII, c. 1., n. 4; c. XIII, n. 5; *Wernz*, Ius Decret., I., 187; *Frieberg-Ruffini*, Trat. del Diritto ecc., par. 43; *Vering*, Gesch. u. Pan., par. 20.

(3) *Marató*, El Derecho civil esp.; *Burón* y *García*, l. c , n. 74: *Mendizábal y Martín*, Trat. de Der. nat., ed. 1921, n. 163.

tante manera de proceder la comunidad social o la mayor parte de sus miembros, y el elemento formal, o sea el derecho resultante, debido al consentimiento del legislador.

En la declaración de las sentencias acerca de la costumbre, ya indicamos lo que entonces era menester acerca de este asentimiento del legislador. Mas como se trata de la causa principal eficiente de la costumbre jurídica para que del hecho o costumbre material resulte el verdadero derecho consuetudinario, se hace necesario explicar más este punto.

Que sea preciso algún consentimiento del legislador, lo prueba evidentemente la naturaleza de la costumbre legal.

La costumbre jurídica *pro lege suscipitur* (1), sirve como de ley, tanto en el Derecho canónico como en el civil; y es, por consiguiente, norma obligatoria de la comunidad social, exigible en su cumplimiento hasta por medio de la coacción pública.

Ahora bien: ¿quién puede dar al hecho material de la observancia introducida entre los súbditos, o sea entre el pueblo, el carácter de tan urgente obligación, sino la autoridad pública, en quien reside la jurisdicción para regir la sociedad con normas obligatorias en el fuero externo?

Esta doctrina es manifiesta tratándose de las costumbres canónicas, porque en la Iglesia no tiene el pueblo ninguna autoridad que pueda elevar las observancias de hecho a la categoría de derecho (2).

Tampoco en las sociedades políticas. Pues como enseña Suárez (3) e indicamos antes, en los Estados monárquicos o aristocráticos o mixtos de aristocracia y democracia, el poder legislativo reside en pocos; no compete al pueblo por derecho actual, ni por derecho reservado en la primera constitución social, de convertir sus actos o maneras de proceder en normas públicas obligatorias de gobierno.

---

(1) *San Isidor.* ap *Grat.*, can. 5, D. I; *Tertul.*, de corona militis, c. 4.

(2) *Schulte,* Die Lehre v. d. Q., p. 209. Contradice esta doctrina aplicando al Derecho consuetudinario eclesiástico la teoría profesada por la escuela histórica; y de esta misma opinión, aplicada a la elección de los Papas por *Wahrmund,* parecía participar el Conde de *Goluchwskii*, ministro de Estado austriaco, cuando trataba de apoyarse en el hecho de la costumbre para defender en 1903, en las delegaciones de Hungría, la *exclusiva* presentada contra el Cardenal Rampolla, a nombre del Emperador de Austria, por el Cardenal Puzyna en el Cónclave en que salió elegido Pío X. El pretenso derecho consuetudinario de *veto*, no contaba más que con el hecho abusivo, nunca consentido por la Iglesia, de otras injustas exclusiones. (Véase *L'Osservatore Romano,* 25 y 26 de Dic. 1903). La doctrina corriente en este punto se contiene en el canon 25 del nuevo Código de Benedicto XV: «Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis superioris ecclesiastici *unice* obtinet.»

(3) *Suárez,* l. c., cap. XIII, 1-5.

Si se trata de sociedades democráticas puras, como el poder legislativo reside en el pueblo, la observancia, en cuanto costumbre social, de hecho incluye fácilmente el consentimiento del legislador, para convertirla en verdadero derecho; ya que, según se afirma en las *Pandectas*, no hay diferencia entre que el pueblo constituído democráticamente manifieste su voluntad con el sufragio en los comicios, o que la declare implícitamente en su manera social de proceder (1).

Mas, aun en este último caso, según nota muy bien Mendizábal y Martín (2), no se dará la costumbre legal por los hechos repetidos de los particulares como individuos, sin la aprobación colectiva del legislador, que es todo el pueblo.

Si se prescinde de la fuerza jurídica comunicada por alguna autoridad social, o por la ley natural o positiva, dictadas por Dios, ¿cómo puede la opinión común de los ciudadanos, y mucho menos el sentir de la mayoría, engendrar una obligación general jurídica para todos? (3).

Consta, por tanto, que la causa eficiente del elemento jurídico formal del derecho consuetudinario no puede ser otra que el consentimiento del poder legislativo.

Pero, ¿cuál ha de ser este consentimiento?

Puede ser expreso, o también tácito, según la regla del Derecho, «el que calla, otorga», cuando puede fácilmente reclamar (4).

No basta el mero silencio o tolerancia estrictamente tal, negativa, no operativa o aprobatoria, como dice Suárez, es a saber: cuando el legislador, por temer mayores males, no hace más que disimular un abuso.

Tampoco es suficiente el consentimiento meramente presunto (5), que nunca ha existido, pero que existiría si se pidiese o se advirtiese al legislador. Lo que nunca ha existido jurídicamente, no puede soltar vínculo alguno legal ni poner otro de nuevo.

El consentimiento del legislador, necesario para que la costumbre tenga vigor jurídico, puede ser meramente legal; y así suele ser, de ordinario,

---

(1) L. 32, D. (I, 3): «Quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?»

(2) Derecho nat., n. 165.

(3) *Cathrein*, Filos. mor., I, 582.

(4) Reg. 43, Juris in VI: «Qui tacet consentire videtur.»

(5) Algunos autores, como *Santi*, in I Decret., tít. 4, n. 3, y *De Angelis*, sobre el mismo lugar, n. 10, y *Sebastianelli*, Prael. can., I, p. 49, admiten como suficiente el consentimiento presunto; pero entienden, hablando con poca propiedad, bajo esta denominación, el consentimiento antecedente *meramente legal*, incluso en la ley que prescribe las condiciones a que ha de sujetarse la costumbre para ser válida y legítima. Cuestión de nombre.

en las costumbres de las sociedades bien constituídas. Es sentencia comunísima entre los doctores, con Suárez, según enseña Benedicto XIV en su celebérrima obra *De Synodo Dioecesana* (1).

¿Y en qué consiste el consentimiento legal que pone Suárez como suficiente y ordinario para la costumbre jurídica?

Place exponer la doctrina del Eximio Doctor en este punto, con sus clarísimas razones y sus mismas palabras, traducidas del capítulo XIII, números 5 y 6 del libro VII *De Legibus:*

«El consentimiento de la autoridad suprema (requerido, según la sentencia común de los doctores), para que la costumbre sea legal, se puede entender de dos maneras. Una la llamo personal, porque el consentimiento se da por la persona del príncipe, o consintiendo expresamente, o concediendo de antemano licencia para introducir la costumbre, o bien aprobándola consiguientemente o a la vez que se introduce, ya se haga en forma expresa, ya en modo tácito, viéndola y no poniéndole impedimento.

»Otro consentimiento hay que podemos denominar legal o jurídico, que no se da personalmente por el príncipe, sino por el mismo derecho. Ya que, si el príncipe establece como ley que la costumbre que reúna tales y cuales condiciones tenga fuerza legal, desde entonces consiente, y en particular se aplica después aquel consentimiento, en virtud de la ley dada, a costumbres semejantes cuando de hecho se introduzcan. Decimos, por consiguente, que no es precisa la primera manera de consentimiento personal del príncipe, y que basta la segunda.

»Que sea suficiente el consentimiento personal, es claro; pero que no sea necesario, bastando el segundo, o sea el legal, se prueba, porque la ley establecida habla siempre; y no es menos eficaz la voluntad del príncipe, manifestada por la ley, que la inmediatamente expresada por sí mismo.

»De aquí se infiere que, cuando la costumbre legítimamente prescrita introduce un nuevo derecho, no se requiere el consentimiento personal del príncipe, ni que tenga especial noticia de dicha costumbre; pues aunque entonces nada sepa ni quiera expresa o tácitamente sobre el particular, se introduce eficazmente la costumbre. Esta es la doctrina común de los jurisconsultos.»

A pesar de lo expuesto por Suárez, no faltan autores, como Fagna-

---

(1) Lib. 13, cap. V, n. 5: Basta el *consensus legalis et iuridicus..., quod comunissime sentiunt doctores congesti a Suárez, de legibus* lid. VII, cap. XIII, n. 6.

no (1), Ponce (2), Vázquez (3), Schulte (4), y los editores de *Analecta, J. P.* (5), que no admiten la suficiencia del consentimiento legal para las costumbres contra ley; y otros escritores, como los de *Mélanges Théologiques*, para las costumbres inductivas de nueva obligación (6).

Es verdad que algunos de estos doctores, como Fagnano, tratan de la costumbre contra ley, reprobada de antemano como corruptela, acerca de la cual no disputa Suárez en este punto.

Pero, aunque no se trata sino de costumbres razonables y legítimamente prescritas, contrarias a la ley o fuera de la ley, los argumentos aducidos para desvirtuar la suficiencia del consentimiento jurídico en nada parecen perjudicar a la opinión del Eximio Doctor, denominada comunísima entre los autores por Benedicto XIV.

El raciocinio empleado por los contrarios se reduce a lo siguiente: Los súbditos, por una parte, con el hecho de la costumbre, no pueden por sí abrogar la ley o introducir una nueva sin aprobación del legislador; éste, por otra parte, no puede consentir *en lo que ignora*. Ahora bien; ignora las costumbres que sólo cuentan con el pretenso consentimiento legal. Luego no consiente en modo alguno en semejantes costumbres, y, por lo mismo, no pueden prevalecer contra la ley ni introducir alguna obligación nueva.

El argumento, en primer lugar, se puede retorcer, confirmando al mismo tiempo nuestra tesis.

En efecto: el legislador general, y, más en concreto, el Papa, según el capítulo de Bonifacio VIII, *1 de Constitutionibus in VI*, como ignora, probablemente, o puede ignorar las costumbres especiales de un territorio determinado, al dar una ley contra lo que en ellas se observa, no las deroga si no lo dice expresamente; antes, por el contrario, siempre que sean razonables, las reserva, pues las reputa jurídicamente válidas aun contra ley y, por lo mismo, provistas necesariamente de algún consentimiento del legislador, necesario, según vimos, para toda costumbre legal. Es así, que no hay, cuando se ignora el caso, otro consentimiento que el jurídico o legal contenido en la legislación que regula las costumbres futuras. Luego basta este solo consentimiento legal de Suárez, o se tiene que admitir costum-

(1) Cap. *Utrum autem*, de Cognat. sp., n. 18.
(2) De matrim., l. 6, c. 6, n. 5.
(3) Tomo II. Disput. in 1.ª, 2.ª, disp. 177, c. 2 y 3.
(4) II, 209, sg.
(5) Kath. Kircheurecht, I, 233 y 251.
(6) Serie VIII, 1392 y 1396.

bre jurídicamente válida contra ley sin ningún consentimiento del legislador; lo que es absurdo, según demostramos arriba, especialmente en el Derecho canónico.

En segundo lugar, se puede responder al argumento contrario, distinguiéndose las premisas del silogismo en que se formula.

A la mayor: El legislador no puede consentir en lo que ignora. *Distingo:* no puede consentir particular y personalmente en lo que personal y particularmente ignora; *concedo.* No puede consentir generalmente, previamente y jurídicamente, en lo que personalmente ignora en concreto, pero que conoce como razonable y legítimamente posible en general y aprueba bajo ciertos requisitos para cuando, cumplidos éstos, suceda; *niego.*

A la menor: El legislador ignora las costumbres que solamente cuentan con el consentimiento legal; *distingo.* Las ignora personal y particularmente; *concedo.* Las ignora en general, según los requisitos establecidos que pueden en ellas concurrir; *niego.*

Conclusión: Luego no consiente, en modo alguno, en semejantes costumbres. *Distingo el consiguiente:* no consiente personalmente en las costumbres particulares, particularmente ignoradas; *concedo.* No consiente previamente, jurídicamente, en las costumbres futuras a que con las condiciones requeridas se refiere la ley, que habla siempre en nombre suyo, como dice Suárez; *niego.*

Séanos permitida esta breve escaramuza dialéctica, en obsequio de la brevedad y claridad.

Por lo demás, a nosotros, para probar en ambos fueros la suficiencia del consentimiento legal en las costumbres jurídicas de cualquier clase, nos basta apelar al *Corpus Iuris*, tanto civil como canónico, y a nuestro clásico Derecho de Partida (1).

Queda además hoy día solemnemente sancionada la enseñanza tradicional, y, por tanto, sin valor alguno la opinión contraria, en virtud de los cánones 27 y 28 del Derecho eclesiástico, recientemente promulgado en el nuevo *Codex* por Benedicto XV.

De lo expuesto para declarar la naturaleza de la costumbre, aparecen manifiestamente sus diferencias esenciales de la ley, de la tradición legal y de la prescripción jurídica.

Se diferencia de la ley, porque ésta proviene de la disposición expresa del poder legislativo, suficientemente promulgada; mientras la cos-

---

(1) Cap. 11, X. de consuetud. (I, 4); L. 32 sgs. D. (I, 3); L. 6, tit. II, part. 1.ª

tumbre se constituye por el uso aprobado, aun con mero consentimiento legal, del Poder público.

Se diversifica del derecho no escrito *tradicional*, porque este derecho totalmente se debe al legislador divino o humano, que lo constituyó plenamente en su primera forma, siendo la costumbre mero transmisor, no causa legal de sus disposiciones.

Aunque las costumbres jurídicas suelen decirse *legítimamente prescritas*, no se ha de confundir el Derecho consuetudinario con el de *prescripción*. Pues se diferencian esencialmente, como nota Suárez: en el *sujeto*, que en la prescripción se constituye por las personas particulares o por las sociedades en cuanto personas privadas y sujetos de dominio, mientras que en la costumbre por la comunidad formalmente considerada como tal; en el *objeto*, que en la costumbre se forma por los bienes incorporales, y en la prescripción, puede constar también de cosas corporales; en la *causa eficiente*, que en la costumbre es por precisión el consentimiento del legislador, y en la prescripción no se necesita consentimiento alguno de la persona contra la cual se prescribe; en los *efectos*, pues la prescripción disminuye el dominio de otro y la costumbre no; por último, en las *condiciones* requeridas, que en la prescripción son, entre otras, la buena fe y título, y en la costumbre ni hace falta buena fe ni título de alguna clase (1).

Y con esto cerramos la declaración de la naturaleza íntima de la costumbre en sí misma y en sus relaciones.

Miguel Mostaza.

---

(1) *Suárez*, De Legibus, lib. VII, c. I. nn. 6 y 7.

El «Eximio Doctor» y los críticos modernos

No es el deseo de polémica, que entrañablemente aborrecemos por ser generalmente inútil, y, sobre inútil, contraproducente, cuando es entre católicos, lo que nos mueve a tomar la pluma, sino el deseo sincero, razonable y justo de volver por la honra y buen nombre de aquel insigne varón y *Eximio Doctor*, que se llamó Francisco Suárez.

Quién fuese el P. Suárez, y cuán relevante su figura, ya hemos tenido ocasión de decirlo desde las columnas de la revista *Razón y Fe*. Sólo queremos ahora recoger tres o cuatro testimonios para que nos sirvan como de preámbulo, y puedan hacer frente a varias acusaciones que contra él dirigen dos escritores modernos, uno de los cuales, sobre todo, es de gran relieve: *opposita juxa se posita magis elucescunt*.

El preclaro filósofo cardenal González, honra y prez de la Orden dominicana, gran conocedor del Angélico, y no menos del *Eximio Doctor*, decía: «Es acaso Suárez, después de Santo Tomás, el filósofo *más escolástico* de los escolásticos... Su concepción filosófica es la más completa, la más universal y *sólida*, si se exceptúa la de Santo Tomás... En *metafísica*, como en Teodicea, en moral como en psicología, Suárez marcha generalmente en pos del Doctor Angélico, cuyas ideas expone, comenta y desenvuelve con lucidez notable» (1).

El gran *Grocio* afirma que Suárez es un filósofo y teólogo de tal penetración, que apenas reconoce igual (2). Y *Heereboord:* Suárez es «Omnium metaphysicorum papa et princeps», y añade que los tratados metafísicos posteriores son extractos del de Suárez. Podíamos multiplicar los testimonios; solamente queremos añadir alguno más reciente, que viene como anillo al dedo.

Monsieur l'Abbé Léon Mahieu, que acaba de escribir una obra muy tra-

(1) GONZÁLEZ, *Histor. de la Filos.*, III, pár. 3, p. 146.
(2) GROTIUS, Epist. 146.

bajada, y en la que ciertamente no se deja llevar de afecto hacia Suárez, como en seguida veremos, escribe estas significativas palabras: «Suarez eut sur la pensée catholique une influence profonde. Devenu par sa méthode rigoureuse et sereine, par le caractère moyen de beaucoup de ses solutions, disons aussi par la clarté et l'élégance de sa langue, le docteur principal de la Compagnie de Jesus a laquelle il avait appartenu, il vit son renom s'accroitre du renom de cet Ordre éminent, qui rendait de si magnifiques services dans la lutte contre l'hérésie, la propagation et la défense de la foi chrétienne» (XV).

Sea otro el del esclarecido Director de *La Ciencia Tomista*, nuestro buen amigo el P. Getino, que hablando del «Centenario de Suárez», dice, entre otras cosas, en honor del *Eximio Doctor:*

«Suárez es pensador de gran valía; su pluma dejó huella en los grandes problemas de la Metafísica, de la Psicología, de la Teología y del Derecho. En todas estas facultades aportó a la ciencia una contribución que no debe desestimar ningún pensador, y menos un pensador español, ya que Suárez lo fué, o católico, pues en serlo cifró su gloria.

»Hombre de gran talento, de gran moralidad y de una laboriosidad que se ostenta enhiesta y gloriosa en la historia después de tres siglos de examen, merece nuestros homenajes.

»Al lado de esta razón potísima no es menester siquiera agregar la de nuestro compañerismo religioso, que está cien codos por encima de nuestras divisiones de escuela.

»Siendo Suárez una gloria de la Compañía de Jesús, lo es también de la Iglesia católica, casa grande en donde nos salvamos todos, y lo es especialmente de la vida religiosa, que es nuestra vida.

»Inútil es agregar, después de esto, que Suárez fué discípulo predilecto del padre Mancio, uno de los grandes discípulos de Vitoria, y que para la Orden de Santo Domingo tuvo, aun en sus días de lucha con algunos dominicos, frases entusiastas y grandemente laudatorias, sin que haya memoria—que yo sepa—de ninguna desconsideración.

»... Con esa bandera y todo, Suárez se proclama tomista, se precia de *arrimarse* a Santo Tomás, de tomarle por guía y por maestro, y tomista se le puede llamar, pues en ningún autor se inspira tanto como en Santo Tomás, y él no llegó a formar escuela.

»... Su figura seguirá siempre muy elevada. En la surtida cantera de sus obras insignes, aun cuando se cuarteen algunos, muchos sillares quedarán siempre en cantidad sobrada para formar un pedestal ingente al egregio caudillo de la cátedra y de la pluma.

»Por algo es Suárez el filósofo y el teólogo más acreditado de la ínclita Compañía de Jesús, tan fecunda en ilustres doctores.

»De no haber sido coloso entre doctores, hubiera quedado relegado al olvido por el lapso del tiempo, y al desvío por el desgaste inevitable de los mencionados contratiempos.

»De no haber pertenecido a la Compañía de Jesús, es probable que careciéramos de esa eflorescencia y reviviscencia de ideas atribuídas a Suárez, que le proporcionan constante actualidad, y convierten las viejas páginas del llamado por alguien *el más escolástico de los escolásticos* en venerable palimpsesto con decoración de todas las épocas.

»Veinticinco grandes volúmenes forman el tesoro del septuagenario teólogo granadino, profesor en nuestros grandes centros culturales de Alcalá, Valladolid, Salamanca, Coimbra y Roma.»

No es que el P. Getino deje de consignar lo que en Suárez le parece inadmisible y contrario a Santo Tomás; lo que hay es que, como las alabanzas, aunque grandes, son sinceras y cuadran a la gran figura de Suárez, también las acusaciones parecen sinceras, sin que en modo alguno se vea en el crítico, ni prejuicio contra Suárez, ni que se coloque en un falso punto de vista o pendiente para atacarle, ni empeño en deslucir el renombre del *Eximio Doctor;* al contrario, le mira y considera con grandeza de alma y amplitud de juicio. Por eso, así como nos agradan los expresados elogios, así nada diremos contra las censuras, en alguna de las cuales podría equivocarse, como se puede equivocar cualquiera, y podríamos equivocarnos nosotros —con más facilidad que él—; todo lo cual nada tiene de extraño. No vamos contra eso.

Lo que hace triste impresión en la obra que a continuación vamos a juzgar, es que su autor parece proceder contra Suárez como fiscal, considerándole como a un acusado, como empeñado en sacar a relucir todos sus defectos, reales o aparentes, y todas las veces en que se separa de Santo Tomás, sin que de esta separación se dé la debida razón o excusa. Y no es esto lo peor: lo peor es que se lancen contra él, como las lanza otro escritor, de quien hablaremos en la segunda parte, gravísimas acusaciones o insinuaciones, v. gr., de subjetivismo, inmanentismo, agnosticismo, de causante de la revolución cartesiana y de «gran corruptor de Santo Tomás».

Y todavía, que esto lo hicieran los del campo enemigo del catolicismo, nadie lo extrañaría; pero que lo hagan dos escritores de valer, singularmente uno, cuyas obras filosóficas, de mérito, conocemos hace tiempo, y de quien tenemos formado elevado concepto!

I

Comencemos por monsieur l'Abbé Mahieu, que acaba de publicar una obra muy documentada en la que estudia y examina la filosofía de Suárez en las relaciones con su Teología (1). Consta de dos partes: la primera, histórica y más breve, expone el estado y los caracteres de las orientaciones precedentes a las de Suárez, desde el siglo XIII al XVI, y la vida de Suárez desde el punto de vista de sus doctrinas. La segunda, que es la crítica, más extensa y principal, se titula *filosófica* y *teológica*, si bien en la teológica apenas entra, si no es algo en la parte de Teodicea; se contiene casi toda ella dentro de los límites de la Ontología para examinar la Metafísica de Suárez.

Desde luego nos complacemos en consignar las alabanzas que tributa a Suárez, reconociendo su «agudeza o perspicacia (498) y sutileza intelectual» (316), su «absoluta fidelidad» (186), «el rigor y serenidad de su método y la claridad y elegancia de su lenguaje», como se ha visto en el testimonio del autor, arriba citado; nota la magnitud y grandes proporciones de su obra y alaba su amplitud y gran erudición (506); reconoce también que Suárez aventaja a sus predecesores, y aun a veces al mismo Santo Tomás en lo completo y acabado de sus análisis (318), pero no sin poner un reparo contra Suárez (386); hasta llega a decir de cierta solución de Suárez que, aun siendo en sí inadmisible, no carece de mérito; pero lo desvirtúa al decir que a pesar de su mérito es «assez étrange» (nota 259).

Por todo esto, y a pesar de los pesares, es decir, de las censuras o reparos que acumula contra él, llega a llamarle *gran filósofo;* pero como título compartible con otros filósofos que han tenido la dicha de ser guiados por la luz de la revelación, para evitar errores en que ha caído la razón humana (XIV); recuerda el título de *Doctor Eximio* y *Pío*, que le dió Paulo V en 2 de octubre de 1607; pero añade que ese título de *Eximio* se lo merece, ora por su conocimiento y tesis de las Escrituras y de los Santos Padres, ora por su piedad, más bien que por sus tesis y conocimientos filosóficos, pues aquéllas y no éstos han sido, dice, principalmente inspiradas al *Doctor Eximio* (493), lo cual es, sí, alabarle, pero también es restringirle arbitrariamente, y, según la conveniencia del autor, la alabanza, que el Papa se la da sin restricciones; y es de notar que casi siempre que alaba a Suárez, sobre todo si la alabanza es algo notable, viene inme-

(1) *François Suarez,* Sa Philosopie et les Rapports qu'elle a avec sa théologie, par l'Abbé *Lèon Mahieu,* Paris 1921.

diatamente el pero, el reparo, el contrapeso que bajo algún aspecto la limita o la sombrea.

Después de todo, estas alabanzas no dejan de ser grandes, aunque no pasan de lo justo y de lo que en todas las lenguas se ha dicho y repetido; pero como él las hace una vez más, una vez más hay que agradecérselas. En lo que quizá no habrá reparado algún lector, es que todas ellas se refieren a las cualidades del escritor, y no a la doctrina misma, a cuya verdad, solidez y excelencia quisiéramos ver tributados los justos y merecidos elogios.

Pero en esto, francamente, se muestra el autor parco, escaso, hasta diríamos severo, y es por el plano en que se coloca, que en cierto modo es el de fiscal, considerando a Suárez casi siempre como a un acusado, para examinarle y reprocharle en todas aquellas cosas, aun en las más diminutas, en que se separa o parece separarse de Santo Tomás.

En esta posición y pendiente en que se halla, no sólo no siente simpatía hacia Suárez, sino que le es casi imposible apreciar bien el valor de su doctrina. La razón es clara. Para entender bien o interpretar con exactitud y justeza objetiva el pensamiento de uno, es preciso, o hallarse en armonía con él, o no dejarse arrastrar de su modo propio y subjetivo de juzgar, o al menos esforzarse en ver las cosas como el otro las veía. Ahora bien; el autor, puesto en ese plano inclinado, y como tomista acérrimo y discípulo del Cardenal Billot, que tampoco siente mucha simpatía hacia Suárez, ¿cómo es posible que juzgue a éste imparcialmente, con imparcialidad objetiva, por más que diga que este es su intento? ¿Sería fácil que un kantiano, revestido como se halla del colorido especial y subjetivista de las formas kantianas, juzgue imparcial, objetivamente y tal cual es, la doctrina de Santo Tomás? No, por aquello de que *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur;* y no cabe duda de que algo o mucho de esto le tiene que suceder, y le sucede, en efecto, al autor.

Y se confirma esto por su afán en ir examinando y criticando escrupulosamente y una por una, no sólo cada una de las tesis de la doctrina de Suárez, sino también los últimos pormenores que le pueden perjudicar. Así saca a relucir aun la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII; el motu proprio *Doctoris Angelici*, de Pío X, las 24 proposiciones de la Congregación de Estudios y hasta las fiestas del tercer centenario de Suárez en Granada, donde apareció truncada su doctrina: todo para notar la sombra y perjuicio que pueden hacer a la obra doctrinal de Suárez. Y sin embargo, no haríamos mención de esto, si al mismo tiempo pusiera igual empeño en aprovechar todas las circunstancias que le favorecen.

Que se halla colocado en esta posición y actitud, lo revela él mismo cuando dice: «La présente étude n'ambitionne pas l'honneur d'être une justification complète et directe de cette défaveur croissante de l'Eglise (hacia Suárez)... Le lecteur ne manquera pas d'observer, sans que nous y ayons longuement insisté [¿que no? ¡Pues si llega a insistir...!], les réeles défauts, les graves inconvenientes que présentent ses doctrines... Les présenter dans un tableau d'ensemble n'aura peut-être pas été inutile, et ainsi ce travail, sans être une oeuvre de polémique, pourra cépendant, selon notre désir servir la cause de la vérité» (XVII). Será la *vérité* «subjective», pues la «objective» no aparece.

»La présente étude aussi objective que possible, a montré Suarez en opposition presque constante, et de son propre aveu, avec les enseignements... de S. Thomas lui-même. Il est vrai, quand il s'écarte ainsi de la voie du Docteur Angélique, il lui arrive plus d'une fois de le faire en compagnie de quelque thomiste plus ou moins mitigé; sur tel point il est d'accord avec Cajetan, sur tel autre avec Hervé, sur tel encore avec Victoria, D. Soto ou Médina, mais tandis que ces auteurs ne s'éloignent de S. Thomas que sur des details particuliers, Suarez paraît faire la somme de leurs divergences (p. 522)...

»Là où Suarez n'est que théologien, il mérite largement les éloges dont l'a honoré Paul V... (1) quand il est en même temps philosophe [distinción que no hizo el Papa cuando le elogió y le dió el título de *Doctor Eximio* y *Pío*] on ne saurait porter sur lui, nous semble-t-il, un jugement aussi favorable» (524). Y tan desfavorable, que le califica de falta de perspicacia, de oscilaciones del pensamiento (140, 154, 504, 505) y aun de contradiciones (173, 248, 270, 276) y de ilógico (149, 179).

Es bastante frecuente en el autor atribuír a Suárez esta frase: «ne voit pas» (190, 228, 269); o esta otra: «ne semble pas voir» (239, 246, 280); o «contrairement a ce qu'il en dit plus brièvement ailleurs» (237, 335); o «ne comprende pas» (509); o «paraît oublier là ce qu'il a dit du rapport» (188, 418), y otras por este tenor. Y ocurre preguntar: Un entendimiento tan poderoso como Suárez, lo que no le puede negar ni el mismo autor, ¿es posible que tenga tan poca perspicacia o se contradiga tantas veces? ¿Y tan poca perspicacia, después que él mismo le alaba de entendimiento agudo y sutil? (316, 498).

---

(1) Y, sin embargo, dice el mismo autor (499): «Bien que son oeuvre théologique se présente comme un commentaire de la Somme de S. Thomas et qu'elle en suive l'ordre de façon régulière, il est aisé de voir qu'elle n'en admet que rarement les conclusions.»

Muchas cosas tendríamos que decir contra todas estas acusaciones, si fuéramos a examinarlas una por una; pero no lo consienten los límites del artículo. Nos fijaremos sólo en unas pocas. Dice el autor (499) que Suárez «confondait distinction réelle avec divisibilité et separabilité réelle...» Inexacto: lo que Suárez dice es que la divisibilidad y separabilidad son signo de distinción real, pero no viceversa. Afirma también el autor que «Suarez n'admettait d'autre criterium de la distinction réelle que la séparation effective» (139). Falso. Suárez, después de probar que... «duo, quae ex separatione sumuntur, videntur potissima» [signa realis distinctionis Disp. Metaph. VII, sect. 2, n. 9, prueba que se da también otra señal de la distinción real: «Expenditur aliud signum distinctionis realis»; a saber, la producción, bien primaria o sustancial propia, bien accidental «quae terminetur ad aliquid quod ipsi producenti non unitur; nam in his duobus casibus semper requiritur distinctio realis». Ibid. n. 19.

Añade que, al conceder Suárez que Dios no puede amar a los seres posibles más que *in se ipso*, arruina una de sus posiciones anteriores: «N'a pas pris garde qu'il ruinait une de ses positions antérieures» (237). Falso; Suárez establece muy bien la diferencia entre la volición y la intelección (d. XXX, s. 16, n. 41); la volición sólo puede referirse a las realidades *actuales*, mientras que la intelección prescinde de la existencia *actual* del objeto; por eso Suárez no arruina su posición anterior ni renuncia a su tesis de que los posibles pueden ser conocidos *in se ipsis*, aunque no pueden ser amados *in se ipsis*, sino *in se ipso*.

Achaca a dudas y vacilaciones de Suárez lo que es más bien conocimiento y penetración de las distintas modalidades. «Le balancement ou l'hésitation de Suarez se traduit notamment dans sa quatrième affirmation» (154) sur la question: «Dico quarto: bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta, non in genere moris, sed naturae. Quamvis etiam possit abstracte et generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit.» (Disp. Metaph. X, sect. 3, n. 10). Esa segunda parte, *quamvis etiam...*, no es vacilación, es saber poner los puntos sobre las íes.

Es falso que el concepto de Suárez acerca del principio de identidad «aboutit à mettre le mystère de la S.te Trinité non seulement au-dessus de la raison mais en dehors d'elle *et en opposition formelle avec elle*» (XIV), y diga lo que quiera el autor en las páginas 140, 505-506, deja en pie la falsedad de su afirmación respecto de que haya tal oposición formal.

Tampoco hay contradicción en Suárez (476), sino que tiene mucha razón cuando dice que la causalidad [del fin] «hanc causalitatem, *maxime* locum habere in agentibus intellectualibus» (d. XXIII, s. 1, n. 8), y que,

sin embargo, también «causalitas finis *aliquo modo* participatur a brutis» (s. 10, n. 15, y otras partes). Bien se ve que entre el *maxime* de los unos y el *aliquo modo* de los otros no hay contradicción.

Ni es exacto (ya lo indicamos en otra parte) que los dominicos y tomistas de los tiempos de Suárez y anteriores y posteriores a él se separaran del Santo solamente en pormenores particulares: «ne s'éloignent de S.t Thomas que sur des détails particuliers» (522); fácilmente—*et sans insister longuement*—le probaríamos lo contrario; muchos se separaron también en cosas principales.

De la misma manera, en la cuestión de la página 150, se equivoca el autor; no es la posición de Santo Tomás lo que Suárez ataca, sino la de *ciertos* tomistas, que partían del movimiento *local* para probar la existencia de Dios, y tiene mucha razón Suárez contra Soncinas (d. XXIX, s. 1, n. 41). Esta cuestión, en su mayor parte, más que de fondo, es de palabras; y de todos modos, ni hay contradicción ni inconsecuencia en Suárez al negar por una parte que la prueba de la existencia de Dios exija un *principio* físico, y afirmar por otra que hay que partir de algún *dato* experimental. Las «inconsecuencias» de Suárez y las extrañezas del autor en la nota de la página 168, proceden de no considerar el autor la distinción de las esencias metafísica y físicamente consideradas; de la primera manera, las esencias son eternas (con eternidad llamada negativa) y anteriores a la existencia actual.

De esta manera podríamos ir notando y deshaciendo otros muchos pasajes en que el autor atribuye falsamente a Suárez contradicciones, inexactitudes, inconsecuencias, etc., etc.

No cabe ni puede caber duda de que entre Santo Tomás y Suárez haya de haber algunas diferencias, tratándose de dos filósofos y teólogos, ambos eminentes, de concepciones propias y personales, y que no sólo no son infalibles, sino que de hecho se han equivocado en muchos puntos, no sólo accidentales, sino también sustanciales.

Que Suárez se haya equivocado muchas veces, no tenemos que probarlo nosotros; precisamente sus adversarios se han tomado muy de veras la la tarea de echárselo en cara. Que el mismo Santo Tomás se haya también equivocado, tampoco debe sorprender a nadie, desde el momento en que fué un hombre mortal y falible y no revestido de la inspiración divina, como lo fueron los Apóstoles y Evangelistas para escribir el Evangelio.

Y aunque no es nuestro objeto, sino muy contra nuestra voluntad, traer a cuento las equivocaciones de Santo Tomás, anda por ahí una lista de errores e inexactitudes en que incurrió, como acerca de la Inmaculada Concep-

ción, de los votos religiosos, de la generación espontánea, del movimiento de los cielos, según la física de Aristóteles, etc., etc. Lo que aquí queremos consignar es la insistencia del autor en confrontar todas las proposiciones de Suárez con las de Santo Tomás y las veces que se separa de éste, la crítica constante de ellas, subrayando toda oposición, grande o pequeña, de aquél a éste; como si Suárez no pudiese separarse de Santo Tomás, como si fuera un mero discípulo en todo y por todo, y no un gran pensador, un ingenio poderoso con la aureola de maestro, capaz de formar escuela, aunque no la formara propiamente, y de examinar, confrontar, ampliar y aquilatar las tesis y proposiciones de sus predecesores. Como si un tan gran pensador, un doctor tan eximio, no hubiera podido separarse de un maestro que, aunque excelso, pudo equivocarse, y se equivocó. Como si ninguna de las veces en que se separó de Santo Tomás hubiera tenido motivos para hacerlo; como si siempre que se separó fuese para caer en un error o inexactitud, o nunca para exponer mejor o mejorar la misma doctrina de Santo Tomás, o nunca para corregirle con verdad, o nunca para refutarle por necesidad; pues bien: todo esto o mucho de esto se podría creer leyendo al autor. No; ni Santo Tomás monopolizó tanto, como maestro, la verdad, la belleza y la ciencia, ni Suárez fué discípulo tan discípulo, ni avecilla de ingenio tan enjaulado.

* * *

Una de las características del pensamiento de Suárez es que se acomodó a la mentalidad de su época, en orden a la afición a ciertos estudios y exposición de materias doctrinales, que ya no era la misma que en los tiempos de Santo Tomás, época —la de Suárez— en que el desarrollo de las ciencias históricas y experimentales, como lo reconoce el mismo autor (XV), y el estilo y formas de exposición más amplios, más amenos y elegantes, superan con mucho a los áridos, secos y ergotizantes de los antiguos, y Suárez tuvo el acierto de exponer la doctrina en lenguaje más acomodado a su tiempo, en estilo no tan arcaico como el de sus predecesores, como lo era también el del mismo Angélico Doctor.

De ahí el éxito incontestable de la obra de Suárez, de la aceptación y boga que tuvo entre sus contemporáneos. ¿Y quién ha puesto en duda que la misma escuela dominicana era sinceramente tomista hasta los tiempos de Báñez, y, sin embargo, se separó muchas veces y con mucha libertad de Santo Tomás, según lo reconoce el autor?

Convengamos en que ni Santo Tomás fué infalible, para seguirle tan estricta y rigurosamente en todo, ni Suárez tan impersonal, ni tan pigmeo,

como para no proponer su modo de pensar, original o personal, aunque fuese separándose a veces del Angélico Doctor.

Y entiéndase bien que hablamos de separarse de Santo Tomás en tiempo de Suárez, porque Santo Tomás, aunque siempre ha sido una eminencia, con todo no tenía entonces oficialmente, por decirlo así, el renombre y autoridad que ahora tiene en materias filosóficas.

Entonces en filosofía el maestro por excelencia, el «Maestro» así llamado, y a quien el mismo Santo Tomás seguía, era Aristóteles. Así San Ignacio en sus Constituciones (1), al ordenar que sus hijos siguieran a Santo Tomás en Teología, proponía por maestro en Filosofía a Aristóteles, como lo reconoce el mismo autor (36).

Suárez siguió fielmente esta divisa, tomando por guía en Teología a Santo Tomás y en Filosofía a Aristóteles, y aunque ahora, desde León XIII, Santo Tomás ha sido propuesto como maestro universal de las Escuelas católicas sin esta división entre la Filosofía y la Teología; con todo, no se deben olvidar los críticos y adversarios de Suárez, que las circunstancias de ahora no son las mismas que las del siglo XVI, para que no le censuren ligeramente y sin conocimiento de las circunstancias.

En Teología Suárez se apartó pocas veces de Santo Tomás. El mismo, escribiendo al Padre General Aquaviva, le decía: «Yo marcho siempre apoyado en la doctrina de Santo Tomás, excepto en dos o tres puntos.» Esto no quita que se haya separado, en efecto, de la doctrina de Santo Tomás al defender la Inmaculada Concepción, y de los votos religiosos, acerca de los modos sustanciales para explicar la unión hipostática, en que también se separó de Santo Tomás el Cardenal Cayetano, en la tesis acerca de la reviviscencia de los méritos, del modo de concebir el fuego del infierno, de la persistencia de los accidentes eucarísticos y de la ciencia de Cristo, y en algunos otros puntos en que también se separaron de él Vitoria, Soto, Hervé, Medina, Bañez y otros tomistas y dominicos. Ni vale decir con el autor: «tandis que ces auteurs ne s'eloignent de St. Thomas que sur des détails particuliers, Suárez parait faire la somme de leurs divergences», porque ni es verdad que Suárez rocoja la suma de las divergencias de todos, ni mucho menos que aquéllos, y singularmente Cayetano, Soto, Bañez y otros se separaran sólo en «detalles particulares» o pormenores: se separan en puntos muy importantes.

En Filosofía se apartó Suárez más veces de Santo Tomás, como es, por ejemplo, en explicar la analogía del ser, la unidad del compuesto, el

---

(1) Part. IV, c. 14, n. 1, lit. B, y n.º 3.

principio de individuación, el conocimiento directo de lo singular, la distinción entre el entendimiento agente y el posible, etc.

Esto tiene dos explicaciones: primera, que Suárez escribió la Filosofía con miras a la Apologética y para servicio de la Teología, y así estudió las cuestiones filosóficas, más que considerándolas en sí mismas, bajo el aspecto de aplicación a la Teología. De ahí que diera, a veces, menos importancia a la deducción y principios abstractos que a los principios de inducción, y así por el estilo, contra la corriente antigua, seguida también por Santo Tomás.

Otro de los motivos, además del principal, por qué no se ajustó enteramente a Santo Tomás en materias filosóficas, fué porque siendo para algunos difíciles de admitir o de entender ciertas opiniones tomistas, seguían las de Escoto y aun las de Ockam; y Suárez procuró hallar un medio aceptable, un como término medio entre todas estas direcciones rivales, y señaladamente entre el nominalismo y el realismo exagerado.

Y ¡quién lo creyera! Este noble esfuerzo lo interpreta el autor en mal sentido, diciendo que los que antes de Suárez rechazaban las sutilezas escotísticas o las audacias de Ockam, se adherían al tomismo como a puerto seguro, pero que desde este momento Suárez compartía con Santo Tomás el monopolio de la verdadera explicación, y muchos se adherían al Doctor de Coimbra en vez de acostarse a las opiniones del Doctor Angélico, abandonando fácilmente las de éste, como demasiado complicadas, poco claras o poco dignas de la edad moderna [de los tiempos de Suárez]. «Jadis ceux que rebutaient les subtilités scotistes ou les hardiesses d'Ockam demandaient au thomisme l'exposition philosophique que le dogme comporte; dès ce moment Suarez devait se partager avec S. Thomas le faveur des meilleurs esprits; beaucoup devaient s'arrêter aux solutions du Docteur de Coimbre sans aller jusqu'à celles du Docteur Angélique bientôt dédaignées comme trop compliquées, peu claires et peu dignes des âges modernes» (XVI).

Y nosotros preguntaríamos al autor: ¿y al seguir a Suárez perdían algo, o iban descaminados los que tal hacían, sobre todo si, como él dice, la exposición de Suárez era más clara, o más comprensible, o más acomodada a las inteligencias y ambiente de aquel tiempo? Y en todo caso, ¿qué culpa tenía en que le siguieran? En tal *género de culpa* pueden incurrir, desde luego, todos los que lo hacen mejor.

Y si ocurre a algunos juzgar más o menos favorablemente el resultado de este esfuerzo analítico de Suárez, que examinó las obras de sus predecesores, incluso la de Santo Tomás, al menos merece elogios, y de

ningún modo se debe poner en duda la grandeza y pureza de intención de este esfuerzo, y, sin embargo, lejos de alabárselo, aun eso se ha puesto en duda. Esta grandeza de esfuerzo, aunque desgraciadamente en sentido heterodoxo, se lo reconocen aun al mismo Kant en el siglo XVIII, y se lo reconocen, aunque también en parte heterodoxo y orientado hacia la izquierda, a Descartes en el siglo XVII. Hasta los tiempos de Báñez muchos tomistas se separaban libremente, en algunos puntos, de la doctrina de Santo Tomás, y, sin embargo, no se les censuraba ni criticaba, como lo hacen ahora con Suárez, como si éste hubiera de ser más tomista que los mismos tomistas.

Este esfuerzo en examinar y comprobar las doctrinas de los que le precedieron, que no era inferior ni inadecuado a la grandeza de la empresa, conforme al consejo de Horacio—*sumite materiam vestram qui scribitis aequam viribus*—, provenía no sólo de buena intención, que nadie se la puede negar, sino también de un buen principio. Y fué que por aquel entonces ejercía cierta influencia la filosofía nominalista, y Suárez se tomó el trabajo de refutar y rechazar aquella orientación, y hacer que la metafísica corriera por sus propios y verdaderos cauces.

* * *

Mahieu se ha propuesto hacer con Suárez lo que otros intérpretes o comentadores contemporáneos han hecho con San Agustín y Santo Tomás, es a saber: dar a conocer, si no el conjunto, al menos parte de la doctrina suareciana. Pero este trabajo en su aspecto principal y adecuado, bien que no tan exclusivamente en sus relaciones filosóficas o metafísicas como lo ha presentado el autor, ya estaba hecho, porque de una manera más extensa y acabada, y con una interpretación indudablemente más objetiva, nos ha enfocado el P. de Scorraille la fisonomía del *Eximio Doctor* (1).

Y en todo caso, si efectivamente Mr. Mahieu ha tenido la buena idea de divulgar la personalidad de Suárez, no tenía para qué esforzarse ya mucho, teniendo a la vista la magnífica y eruditísima obra del P. de Scorraille, si no es para apartarse de él en la interpretación de algunas doctrinas, y presentar una idea más baja, mucho más baja, de Suárez. Seguramente que no ha imitado a los grandes intérpretes en la simpatía y entusiasmo con que aquéllos han estudiado y presentado a Santo Tomás y a San Agustín; ni ha sabido como aquéllos presentar la gran figura de su perso-

(1) *François Suarez...* d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre des documents nouveaux... Dos gruesos volúmenes en 4.° París, Lethielleux. 1911.

naje, ni el inmenso valor de su obra magna. Por eso no creo que este libro haya venido a llenar ninguna laguna necesaria ni a traernos ni más lisonjero, ni más exacto, ni más acabado conocimiento (ni mucho menos) del que ya teníamos de Suárez, gracias principalmente al P. de Scorraille, cuya obra de conjunto es, sin género de duda, para nosotros, y lo reconoce también el P. Getino, la más completa que acerca de Suárez se ha escrito.

Pero el Sr. Mahieu ha hecho especialmente una labor que no había hecho tan minuciosamente el P. de Scorraille, es a saber, resumir fielmente las 54 *disputaciones metafísicas*, siguiendo generalmente el orden de las mismas disputas, proponiendo las mismas tesis y reproduciendo escrupulosamente los argumentos principales. Mas también este trabajo estaba hecho, porque el P. Gregorio Iturria publicó en 1901 un *Compendium Metaphysicae Eximii Doctoris P. Francisci Suarez,* haciendo un resumen y escrupuloso extracto de las 54 disputaciones metafísicas (1). La diferencia está en que el P. Iturria se limita a resumir, recapitular o extractar objetivamente y tal como es en sí, el contenido de dichas disputaciones, mientras que Mr. Mahieu lo examina para apreciar en cada argumento hasta las más insignificantes modalidades en que Suárez se separa o parece separarse de Santo Tomás, lo que nos induce a hacer una advertencia acerca del título del libro.

El título de la obra podría hacer creer que se trata de presentar a Suárez tal y como es, en su propio color y valoración. Tal podría ser la intención del autor, aunque no lo parece; pero no resulta ni lo uno ni lo otro, porque el color es del que comunica a esta obra un tomista, y en valoración pierde mucho Suárez visto a través de esta obra. El juicio que uno se forma al leer este libro, es que su autor es un tomista *curagé;* por eso, mejor que el título propuesto, cuadraría al libro el de *Exposición y crítica de Suárez, desde el punto de vista tomista*. Y ya se sabe que, desde este campo, han sido muchos los reparos y acusaciones lanzados contra Suárez, indudablemente exagerados algunos de ellos y mucho los del autor. Por eso nada tiene de particular que modifiquen algo el colorido de la figura, vista a través del prisma del tomismo más o menos exagerado. Bajo este aspecto, todavía tendríamos que agradecer al autor el que se haya mostrado tan cauto y considerado en las expresiones contra Suárez, pues aunque le atribuye muchas equivocaciones, inexactitudes y faltas de perspicacia—así lo cree él—, no le tilda de sujetivista, ni de inmanentista, ni de agnóstico

(1) *Compendium Metaphysicae* Eximii Doctoris P. Francisci Suarez, S. J,, a P. GREGORIO ITURRIA, ejusdem Societatis confectum. Matriti, 1901 (grueso volumen de 600 páginas),

y de otros errores más o menos heterodoxos, como lo ha hecho el segundo crítico, de quien hablaremos en otro artículo.

* * *

No queremos terminar esta primera parte sin hacer algunas modestas observaciones. Para echar en cara a Suárez sus repetidas separaciones de la doctrina de Santo Tomás, hay que distinguir tiempos y tiempos, y colocarse con la consideración crítica, no en el nuestro, sino en los suyos de él; entonces había mucha libertad en separarse de Santo Tomás; lo hicieron los mismos dominicos y tomistas, sin que por eso perdieran el carácter de tales ni de discípulos del mismo, ni se le reprochara a nadie por ello. Hoy puede ser otra cosa por las decisiones de Roma y las contiendas habidas entre unas y otras escuelas.

Hay que distinguir además el carácter de filósofo y de teólogo, y el distinto predicamento en que bajo uno y otro aspecto se hallaba el mismo Santo Tomás, que no estaba declarado, como hoy, Maestro de las Escuelas católicas, ni era tenido en filosofía como maestro, aunque lo fuese en verdad. Este título se lo daban a Aristóteles, a quien él mismo seguía; por lo cual no es de extrañar que también Suárez, como los demás, tuviera en filosofía por maestro a Aristóteles y le siguiera a él preferentemente, lo que hoy puede y debe mirarse de una manera distinta.

Todo esto lo deben tener muy presente los críticos y censores de Suárez. Y ya que directamente se refiere el autor a las 24 proposiciones de la Congregación de Estudios, permítasenos decir una sola palabra, y es, que nadie será capaz de probarnos que *todas* y *cada una* de dichas proposiciones son ciertas; y aunque nosotros somos los primeros en acatar las decisiones de la Congregación de Estudios y en particular la referente a éstas por muchas razones que hay para ello, con todo nadie podrá negar tampoco que no se puede exigir adhesión plena, interna, a proposiciones que no llegan al grado de certeza, por la sencilla razón de que toda probabilidad, mayor o menor, por verosimil que parezca, es compatible con la falsedad, y por lo mismo, lo que hoy parece más probable, puede mañana resultar falso. Y pasemos a otra observación.

Es un fenómeno ordinario, observado por todos, que cuando contemplan las copas muy elevadas de árboles gigantescos que se levantan o yerguen a no gran distancia, crean como que se juntan en las alturas. Es una ilusión óptica muy natural; como que en este sentido hasta se dice que las mismas paralelas se unen en el *infinito*. Pues bien tenemos aquí dos árboles gigantescos—permítasenos la comparación—Santo Tomás de Aquino y el Eximio Doctor. La mentalidad del uno se cierne en las cum-

bres más altas de la filosofía y de la teología, y la del otro aunque en escala inferior, sube también a tan alto grado, que para nuestras pequeñas inteligencias, que se quedan tan abajo y tan a flor de tierra, lo más natural sería que, sufriendo la ilusión óptica natural de que hemos hablado, creyéramos que se juntan las copas, esto es, las inteligencias y doctrinas de estos dos grandes genios.

Pero sucede todo lo contrario en muchos escritores e intérpretes del uno y del otro, cuyo afán parece no ser otro que el de separar a entrambos, y demostrar las divergencias, reales o aparentes, que entre ambos pueden existir. Esto seguramente que no es una ilusión natural; a ellos, desde luego, les parecerá que ni siquiera es ilusión sino realidad, mas cuando vemos que algunos críticos de Suárez o no atinan en la verdadera interpretación de los textos, que a ellos les parece que se oponen a los de Santo Tomás, o que están demasiado bajos o demasiado lejos para apreciar con equidad o justeza los contactos o las distancias en las grandes alturas, ¡ah! entonces nos parece que fácilmente pueden sufrir una gran ilusión, y no ya vulgar u ordinaria, como la que podemos sufrir todos los demás, a pequeñas distancias, sino provocada, artificial, anormal o patológica: la que sufre el autor es la de quien desde el siglo XX y *con la luz del siglo XX* mira y contempla las copas de dos cedros de los siglos XIII y XVI, y por esta u otras razones se ha visto que se equivoca en la interpretación de muchos textos de Suárez.

Y es de saber, y sea la última observación, que ningún gran maestro ha tenido ni debe tener la pretensión de que uno de sus mejores discípulos aparezca separado de él, u opuesto a él, sobre todo en las doctrinas más fundamentales; al contrario procurará interpretar a su favor los textos dudosos del discípulo, y aun tratará de disimular las verdaderas desviaciones de él, porque así como es una gran honra para el discípulo seguir las pisadas de un eminente maestro, también es gloria relevante para éste poder ceñir sus sienes con la refulgente corona de los más brillantes y esclarecidos discípulos. Y seguramente que, si pudiésemos preguntar al Angélico Doctor por el *Doctor Eximio*, se expresaría en este sentido, y sabría interpretar a su favor algunos textos más o menos ambiguos de su gran discípulo, y hasta desearía disimular algunos que no le pareciesen tan acertados, como lo hace un buen padre con los defectos de su hijo, y en todo caso procuraría mostrar y poner de relieve la aproximación y no la separación, la unión y no la oposición, confirmando el juicio y sentido de las palabras del ilustre dominico, esclarecido filósofo y eminente purpurado Cardenal Zeferino González.

E. Ugarte de Ercilla.

La traslación del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323).

II

ACTAS DESCONOCIDAS DE SANTA TECLA, TRADUCIDAS DEL ARMENO AL LATIN EN 1320

Otro de los regalos que trajeron de Armenia los embajadores enviados por Jaime II fué el texto de la leyenda de la invicta virgen, tan celebrada en los primeros tiempos del cristianismo. El original se escribió en griego y fué publicado por Lipsio y Bonnet (1). Existe una traducción siriaca sacada a luz con la versión inglesa por Wright (2). Como era natural, el texto griego fué también vertido al latín, y hoy se conocen nada menos que cinco traducciones distintas una de otra en la lengua del Lacio. Todas ellas han sido dadas a la estampa y estudiadas profundamente por Oscar von Gebhardt (3). En España la hallamos en el Santoral de Silos, hoy en la Biblioteca Nacional de París (Nouv. acq. lat. 2179), que pertenece al siglo XI. Es, según Gebhardt, una mezcla de las redacciones señaladas en su libro con las letras Ba y Cb.

La que nosotros publicamos más abajo está sacada del códice 105 de la Catedral de Barcelona, fols. 282-92, que es un volumen en pergamino con hermosas miniaturas de 7 + 376 folios, a dos columnas de 42 líneas cada una. Mide 250 por 299 milímetros: la escritura es del siglo XIV, la encuadernación de madera forrada de cuero, y de los bordes de una de las tapas pende una cadena. En el dorso se lee: Sanctorale 2. Tanto este tomo, como el Santoral primero, contienen vidas de Santos y algunas Homilías.

---

(1) *Acta Apostolorum apocrypha post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt*, R A. Lipsius et M. Bonnet, Pars prior, Lipsiae, 1891, pág. 235...

(2) *Apocryphal Acts of the Apostles, ed. from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries* by W. Wright, vol. II, London, 1871, pág. 116...

(3) *Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen*, herausgegeben von Oscar von Gebhardt, Leipzig, 1902. (Texte und Untersuchungen. N. F., vol. VII).

Sobre la procedencia del códice hay una nota interesantísima en el folio 7, que dice así:

«Die sabbati, intitulata VI" Kalendas octobris, anno domini M° CCC° LX° discretus Guillermus de Muntellis, beneficiatus in sede Barchinone, legauit et obtulit ad honorem sanctissime crucis beateque Eulalie virginis et martiris Christi istum librum, uocatum flores sanctorum, et quod sit et maneat in perpetuum in choro, uel in truna *(sic)*, uel in aliquo alio loco patenti sedis barchinone, et quod omnes clerici possint legere et studere in supradicto libro, et quod orent ad Deum, quod huius libri donatio sit in remedium anime sue, et remissionem omnium peccatorum suorum et omnium fidelium defunctorum. Ita tamen quod nunquam uendatur, nec aliquo modo alienetur, set semper sit et maneat in aliquo loco supradicto.»

Por esta nota sabemos que el libro lo regaló a la catedral Guillermo de Muntellis, el 20 de septiembre de 1360, para que se aprovecharan de su lectura los clérigos barceloneses.

Decimos en el título de encabezamiento que estas actas son desconocidas. Al menos, nosotros no las hemos podido encontrar impresas en ninguna parte. Su interés no es, por lo tanto, necesario encarecerlo. Desde luego nos revelan la leyenda hagiográfica, tal cual se transmitió entre los armenos. La traducción la hicieron por mandato del rey Onsino, su notario, Nicolás de Rays y otros varones religiosos, según consta por las últimas palabras del texto. Fué traída a España, a lo que parece, con las reliquias del brazo de Santa Tecla. El texto, aunque más ampliado y con modalidades propias, concuerda en la esencia con el de las traducciones de von Gebhardt, hasta que la Santa marcha a Seleucia. Pero, mientras las otras redacciones latinas la hacen morir en aquel sitio inmediatamente, nuestra versión añade otros muchos episodios nuevos acerca de la vida que allí llevó Tecla. En resumen, son los siguientes:

Desde Seleucia se retira la virgen a un monte cercano; allí vive en una cueva, alimentándose de raíces. Saliendo un día a coger hierbas, la ve Gabadelio, sacerdote de los ídolos, quien, enamorado de ella, pretende deshonrarla. Entonces Tecla, ayudada de Dios, le tira del caballo y le golpea fuertemente. Gabadelio la cree diosa y manda a un excelente pintor para que vaya a donde está la doncella y, ocultamente, haga un retrato suyo. Sigue la historia del retrato. Tecla, desde aquel sitio, obra muchos milagros y enseña la religión cristiana, convirtiendo a bastantes gentiles a la verdadera fe. Se traslada al monte Calameos. Allí sana a Teonila, de veintitrés años, bautizándola junto con sus padres. Los médicos de ésta, que no la habían podido curar, indignados, quieren perder a Tecla, pero el

Señor la libra de sus manos haciendo que se abriera una enorme piedra en la que se introduce la Santa, cerrándose luego milagrosamente. Allí muere Tecla. Pasado algún tiempo fueron halladas por revelación divina sus reliquias. Se vuelve a abrir la piedra, donde estaba su bendito cuerpo, pero los cristianos griegos, que la encontraron, sólo pueden llevarse un brazo. Lo colocaron honorificamente en un templo de Seleucia, de donde pasó a los armenos. Finalmente, se da cuenta de la embajada enviada por Jaime II de Aragón, y de cómo fué trasladado el brazo de dicha Santa a España para la ciudad de Tarragona.

La traducción no es muy correcta; y si a esto se añaden las innumerables abreviaturas del códice, se comprenderá fácilmente el que algunas lecturas sean algo inseguras.

DE SANCTA TECLA VIRGINE

(Fol. 282). Cunctis populis atque mortalibus, et uniuersis uita fruentibus, gestorum beate tecle materia inclinare mentis auditum et operacionum sanctarum uestigium imitari.

Cum beatus paulus apostolus ihesu christi expertus persecucionum periculis, ad ciuitatem yconie personaliter se transferre disponeret, hermogenes atque themas, fabrile exercentes misterium, cum eo personaliter recesserunt; qui dileccionis umbra asistentes apostolo, amicabiliter loquebantur eidem. Interposito uero tergi pariete, in amaritudinem conuertentes dulcedinem, amorem in odium, caritatem in tedium, uenenum retentum interius concordacionis insidiis exterius euomebant. Apostoli uero uita pacifica despiciebant, mensura simili remetiri. Sed graciam et misericordiam dei omnipotentis considerans, qui pro malis apponere bona iubet, maliciosos uirtute fouebat, et resistentibus odio, dileccionis escham ardentius apponebat, uerbumque dominicum, precepta dei, doctrinam Christi, natiuitatem et ressurreccionem eiusdem saluatoris et domini, necnon reuelacionem celestium igitur per graciam Ihesu Christi sue conversionis ouersa cum exposicione fructifera declarabat. Et dum ad predictam iconie civitatem accederet, homo quidam, honociferos nomine, reuelacione cuiusdam de beati pauli certificatus aduentu, nocionem cuius non corporalis presencia non contracta dudum per conuersacionem fraternitatis suo reuelauit *(fol. 282v)* aspectui: set illaqueatus affectu et cum uxore propria, cui nomen zenonia, suaque familia ad suscepcionem ipsius, de cuius statura noticiam per Deum titonis spiritualiter mente conceperat, desiderosus accesit. Qui super uiam properantes ducentem ad ciuitatem lustrie, apostolum expectantes, uenien-

tium figuras studiosus auertebant, si per titonem eis data figura in aliquo cognouissent: qui in tanta perplexitate degentes communis etatis accendentem hominem praeuiderent; cuius capilli ricci, cuius occuli magni, cuius nares longe, frons calva et supercilia iuncta erant, cuius quidem aspectus quandoque homo apparebat in facie, quandoque uero figura angelica censebatur. Quem diligencius intuentes, uniuersa signa eius data per titonem recognoscentes, in eo dubitacione seposita, fore beatum paulum apostolum cognouerunt. Quem honoriferum apostolus appropinquando respiciens, exultauit gaudio super eum, cui mirifica gratia repletus honoriferos appropinquans: Salue, inquid, paule Christi apostole benedicti. Cui mutuo salutacionis officio respondens apostolus uoce sermonis apperuit: te honorifere et totam familiam tuam saluet Deus; cuius salutacionem apostoli supradicti themas et hermogenes attendentes, inuidie stimulis superati, dolore repleti, iraque confusi, uilipendentes retulerunt apostolo. Nonne sumus et nos participes benedicti? Cur igitur numquam talem nobis benediccionem dedistis? Et respondens apostolus, inquid eis: Quia in uobis fructum iusticiae non cognoui. Quorum honociferos murmuraciones intelligens, et prauitatem attendens maliuolam, dixit illis: Si alicuius bonitatis et gratie in uobis est caritas, audacter nobiscum accedite, et mea uos domus suscipiet, et requiem habere poteritis in eadem. Quibus uerbis explicitis honociferi predicti, beautus apostolus hospicium introiuit; de cuius aduentu et gratiosa presencia, omnes non modica exultantes leticia, flexis genibus humiliter orauerunt, et ab orationis misterio, in mensa panem benedicentes appositum, et frangentes ut expedit, sustentatiuum corporis refecerunt. Postquam uero discubuit cum amicis apostolis, uerbum dei pro ueritate et anime resurreccione cepit alacriter predicare dicens inspiratus diuinitus

Beati sani corde, quoniam illi placebunt altissimo. Beati qui suum corpus in sanctitate custodiunt, quoniam illos diuina benignitas alloquetur. Beati qui presencialiter contempnuntur, quoniam ipsi placebunt deo. Beati habentes uxores, et sunt quemadmodum non haberent, quia ipsi possidebunt terram. Beati habentes timorem Dei in corde ipsorum, quia ipsi appellabuntur angeli. Beati qui tremunt a verbis Dei, cum audierint ea, quia uocabuntur a Deo. Beati qui Iesu Christi sapienciam receperunt, quia appellabuntur filii Dei. Beati obseruantes baptismum, quia ipsi cum predilecto filio requiescent. Beati Christi exempla qui retinent, quia ipsi in magno lumine permanebunt. Beati qui a corpore abstinenciam faciunt, quia ipsi in uitam eternam ingrediuntur, et semper in dexteram Dei flii permanebunt. Beati misericordes, quia ipsi aprime misericordiam consequentur, et in die iudicii recipient regnum celi. Beati uirgines tam corde quam animo, quia

ipsi placebunt Deo, et eorum sanctitatis meritum non peribit, sed per uerbum Dei erunt inuenti opus in uita eterna, et in die iudicii dabitur eis requies sempiterna. Cum Dei magnalia et retribuciones iustorum in honociferi synagoga populis praedicaret, a quadam fenestra directo proxima synagoga uirgo quaedam, formosa corpore (*fol. 283*), aspectu placabilis, etate iuuenis, tecla nomine, cuidam uiro temeros nomine disponsata, in sinceritate mentis et puritatis spiritu residebat. Quae in tantum ab apostoli pauli extitit per auditum inflamata sermonibus, in tantum sanctitatis ardore doctrinis accensa ueridicis, orationibus instructa fructiferis, quas ab ore pauli prelibati procedere comprehendebat quod in aspectaculo residere continue summum sibi reputabat solacium, discedendi uero propositum non tenebat, atque dominarum multitudinem intuens, que ad doctrinam apostoli comprehendendam conuenerant, desiderio concurrendi cruciabatur interius, ut uerba posset dominica per apostolum explanata fructuose concipere, et concepta execucione mentis et corporis adimplere.

Cuius propositum mater cernes nomine appellata quo filia, timens quod euitare non potuit, impedire cupiens quod nequiuit, praecepit generum aduocari; qui uiso nuncio et audito sermone, mora postposita, ad sue socrus praesenciam gauisus accessit, eo quod credebat ueraciter eam tunc in uxorem recipere quam sibi consensus mutuus permiserat desponsare. Qui in socrus constitutus presencia, ostendens ore quod mente gliscebat, de tecla sponsa sollicitus indegauit. Cui socrus amaritudinis dolore repleta, uerba lamentacionis asseruit: Temeros habeo uobis aliquid dicere et quoddam opus novissimum nunciare. Ecce tecla quae nobis erat arris subarrata sponsalibus, iam triduum totidemque noctes transierunt continue, ex quo in aspectaculo fenestre incensata se posuit, corpori denegando ab aria, per quam naturaliter uita membris corporeis conuersatur. Set de loco recedens nullatenus hominem quemdam extraneum dulcia uana et deceptoria uerba qui loquitur ficte, respicit, et cum ipso letatur: unde uehementer admiror, et ammirata stpueo, et stupefacta doleo, et dolore confundor, quod prudentes uirgines maledicta et deceptoria uerba sequi tam subito reducantur. Heu quod tota quippe per hominem accedentem extraneum ciuitas est corrupta yconie; ad cuius extranei accipiendam doctrinam Tecla, pro dolor, sponsa uestra cum mulieribus plurimis iuuenibus aliis appropinquant, qui eas unum deum instruit adorare, et uiuere in habitu sanctitatis. Cui tecla tamquam pretextura cum ordito coniungitur, a cuius conspectu occulos non auertit, auditum non segregat, sed eius desiderio et maledictis operibus uelut piscis hamo difficilius adamatur. Accede ad eamdem igitur et eam temeros alloquaris, cum sit tibi sponsationis ordine designata.

Cuius socrus iussiones implendas generum eam duplex adtraxerat, prima quia tecle uirginis in amore illaqueatus erat interius, et exterius eius humilitatem maximam uerebatur; et in tecle praesencia temeros constitutus cepit blandis sermonibus adulari, dicebatque se ponite (*?*) per uirtutem: tecla eras mihi desponsata feliciter, sed nunc quae geris opera proposito desponsacionis resistunt. Unde tales incorrupciones procedunt? A quibus comprehenderis et stricta teneris? Muta ergo propositum et redire ad uttam pristinam non formides, set me sponsum te tenerrime diligentem uerecunderis relinquere, uotum corrumpere maritale. Mater uero, quam cruciabat anxietas, cuius cor fili uite mutuacio et noue legis assumpcio (*fol. 283*^{v}) uelut acutus gladius pertransibat; tecle filie loquebatur: Cur sic inprimis respicis? Cur non erigis lumina, et recusas uerbum nobis querentibus impertiri? Assimilaris dementi, et mente capta proprio uideris in gestu. Quod communes familiares cernentes, ceperunt fortiter lacrimari. Videns itaque temeros quod eum sponsa, quam optauerat, relinquebat, mater quod filiam perdebat adultam, ancille quia ab eis earum domina discedebat, tecto prorrumpentes ad lacrimas ibredili (?) dolorem subleuantes, nullatenus eorum propositum adoptata, uehementius oñtebant *(sic)*. Quorum lacrimis, quorumque querelis assistens corporaliter tecla, sa iori mente subtracta proposito et inflammata doctrina in tantum humiliata cordialiter intellectualem uirtutem et capacitatem memorie subtruserat uerbum apostoli, quod uelut inaudita obiecta cetera recusabat, et uane matris lacrime infructuosius pertransibant.

Quod temeros sponsus eius respiciens ira plenus, confusus angustia, relictis laribus exiuit in uicum unde homines ad beati pauli doctrinam intrantes et exeuntes cernebat; ubi dum punctus corde persisteret, duos uidit uiros praeliantes ad inuicem, et uersus eos dirigens suos gressus, ad eorum praesenciam accessit, et dixit: Et quid habetis? Qui estis? Quid uos mouet ad praelium, et quid ad rixam prouocat? Quis est homo intus apud uos habitans, iuuenum et uirginum personas decipiens, uiduitatis obseruacionem exortans, et in sanctitate praecipiens habitare? Nam si mihi dixeritis quis est ille, et meam feceritis mentem, certam ex me capitaneo ciuitatis istius ueram promissionem recipite, quod grandem uobis quantitatem pecunie titulo donacionis largibor.

Cui themas et hermogenes responderunt: Locum unde hic homo processit, de cuius condicione sollicite inquiritis, ignoramus. Hoc tamen de ipsius intencione cognoscimus, quod uirgines desponsatas a iuuenibus diuidit, et afirmat sermonibus quod complacere Deo et de morte ressuscitare non potuerint, nisi corpora sua manu tenuerint in sanctitate detenti.

Quibus temeros explanauit. Mecum socii mei uenite. Ad domum accedite; ibi requiescite mecum. Quibus taliter inuitatis, pomparum plurimas apponendo delicias, cenam egregiam ordinauit; et ab eis in mensa refeccionis sedentibus, sponse quam perdiderat, instigatus amore, caepit anxius explorare: Hominis istius qualis est doctrina, quam instruit? Mihi cupienti scire, dilecti socii, si libet, exprimite. Nam cum multi contra sermones ipsius querelas eiciunt, et ego, proh dolor, in maximo sum dolore, sponsam, quam mentaliter diligebam, respiciens, hominis extranei, et de loco prorsus extraneo, sermonibus inodatam, et numquam se ab eius praesencia separari. Cupio quidem scire operari quid debeam in sponse recuperationem amississe.

Cui themeros et hermogenes respondentes equaliter, unoque ore maliuoli et beati pauli apostoli seductoris retulerunt, potestatis adibis praesencium et contra eum accusaciones propones, quod hic christianorum nomine nouam quamdam doctrinam et legem extraneam et intricabilem instruit. Potestas uero per te factam accusacionem recipiens, ad interempcionem ipsius et perdicionem procedet: et sic ipso deperdito, sponsam recuperabis amissam, et per sermones nostros de ressurrectione mortuorum (*fol. 284*), quam ille nunc instruit edoceri.

Quorum dicta recolligens temeros, inuidia statim repletus et odio, mane surgens, disposuit atque gessit cum maxima multitudine senium et aliorum quam plurium hominum, baculos fustesque portancium ad domum honociferi personaliter se transferre; qui cum esset in conspectu pauli constitutus apostoli, dixit ei: Tu ciuitatem Iconiae tuis praedicacionis sermonibus perdidisti: et teclam mihi desponsatam decipiens, suo spiritui suasisti blanditiis ne uxor effecta matrimonium consummaret. Veni ergo ad potestatis praesenciam; contra quem pacificum et quietum uoces popularium insurgentes, enormiter iustum appellantes maleficum, clamabant: ad iudicium protrahatur. Quorum clamores execucioni mandare populi proteruitas non tardauit.

Paulo uero in praesencia iudicis constituto, temeros, cuius cor amissae sponsae angustia prouocabat ad turpia, coram iudice cepit forcius exclamare: Unde sit hic homo, nescimus; qui non sinit quiescere, et uiris propriis coniungi uirgines non permittit. Iubeat igitur ei uestrum officium coram uobis exprimire motiuam causam doctrinae, quam praedicat. Cui taliter exclamanti themas et hermogenes accedentes, pleni scandalo retulerunt: Quis sit christianus, mici indica iudicanti, et statim iudicis officium per eum. Iudex uero themerosi uerba et omnium aliorum paulum retinencium dum audiret, exquirebat a paulo. Dic unde sis et quod est, quod doces

in publice documentum. Ecce multorum praesencia coram te accusacionem proponit.

Tunc paulus exclamando iudici retulit: Indicabo uobis quid doceo. Iu dex tuas aures inclina. Ego in unum Deum credere ignorantes erudio, qui pro malo malum non reddit hominibus, et cui de re alia aliqua non est cura quam ut saluet homines, quos creauit, et ad salutem populum dirigat deuiantem: ut sepositis uiciis in peccato non maneant, sed cordi eius fides timorem exhibeat, per quem ueri Dei dileccionem cognoscant. Ad quid ergo illis obligatis appareo cum illud doceam quod mihi altissimus reuelauit? Quem iudex taliter respondentem intelligens, seruientibus praecepit astantibus, quod ligatum carceris tenebrositatem recluderent quoad locus esset examinacioni agende diligencius in eodem.

Cuius captiuitatem intelligens tecla fidelissima serua Christi, uiam et modum excogitans, per quem posset paulum uinctum in carcere uisitare, materne domus hostiarium fallens ensenio, aurea barsilia donauit eidem. Qui doni liberalitate deceptus, reseratis hostiis, ad beatum paulum custoditum in carcere, teclae liberum permisit accessum. Quae dum ad custodem carceris applicasset comentariensis duriciam resistentem affectui uolentis intrare, auri speculi largitate, ad complenda nota cautius inclinavit. Qui reseratis hostiis per comentariensem predictum Tecla salutis edocta uirtutibus intrans in carcerem, elegit sibi iuxta pedes apostoli sessionem, a cuius ore Dei magnificenciam per auditum concipiens, expressim omnes et audacter praecepto adsistentes dominico, ad gaudium prouocauit, atque grande caritatis affectum, pauli ligamina pedibus manibusque cathenas in portas serui Christi osculo liniebat.

Quam dum familiares domestici quaererent, aestimantes causam totaliter *(fol. 284 v.)* perdidisse, uicis uiarum figentes uestigia ut super eam manus imponerent si transiret. De sociis unus porterius patefecit qui querentibus retulit, per uisum cognoui hostiario teclam sua porrigentem barsilia, ut sibi egressum liberum concessisset. Unde hostiarius accussatus, subiectus numero (?) illacione penarum cogente grauissimam confessionem patefecit petentibus, et quod exiuerat, et quod ad extraneum hominem uinctum in carcere pertransiuit. Cuius porterii attendentes iudicium, properantes ad carcerem, eam et plures homines cum eadem sedentes secus pedes apostoli infinitas magnitudines audientes altissimi ueraciter inueniunt. Tunc temeros ira plenus significare quod acciderat, iudici cum maxima multitudine gentium properauit. Judex uero per temeros informatus de singulis, seruientibus preceptis imposuit, ut euntes, pauli et soluentes ligamina, eum in sui conspectu personaliter presentarent. Quem cathenarum

uinculis absolutum seuientes ad iudicis presenciam deduxerunt. Tecla uero iniuriosa obprobria beato paulo illata respiciens, amaras lacrimas emittendo, cepit se reuoluere pauimento terraneo, in quo uerbum docens dei captiuus apostolus residebat. Hiis itaque sic peractis, iudicis obscurata cognicio, uxorem iudicans tantummodo desponsatam, coniugem inquit temerosi coram me parsonaliter deducatis. Tunc temeros et plures alii euntes cum eo acceptam teclam ad iudicium contraxerunt. Quam iudex respiciens, compassus est ei. Tecla autem gauisa non modicum, omni timore seposito, coram ipso constantissime residebat. Tunc subito procedens totus populus ad clamorem dixerunt unanimiter: malefica moriatur. Judex uero paulo nihil dicebat apostolo; sed in sede residens tribunali surrexit cum sociis, et uocantes Teclam dixerunt eidem: Cur coniugem firum tui secundum modum coinie contradicis? Tecla uero astantem apostolum intima mentis (sinceritate) respiciens, dare responsum iudici recusabat. Cuius mater propositum recognoscentes, maternam uertens pietatem in odio, et contra propria uiscera neromizans cuius olim uitam naturaliter affectabat. Tunc mortem clamoribus per nouum accedens inuocauit, titulum fatuitatis attribuens, quam summa prouidencia gubernabat, asserens: trado in medio: moriatur, ut eius mortis asperitas ceteris sit intuentibus mulieribus ad terrorem, per quem a uoto discendi doctrinam extranei seponantur. Cuius matris iudex comprehendens iudicium et contra nature officium, appetitum tecle humilitati compaciens, frustrari iussit apostolum, et extra ciuitatem post frustracionem reponi. Teclam uero in treadoni medio mortali pena combustionis interimi, qui post talem summam execucionem uissu uidere cupiens, quam ore preceperat, cum uniuerso populo accessit teclam respicere concremari.

Tecla uero, cuius cor diuinorum dileccio tenebat astrictum et mundana uilipendere uniuersa docuerat, sicut ouis deuians solitariam casualiter uitam gerens, gregem appetit uniuersum, sic sanctum apostolum mente solicite scrutabatur; tantoque desiderio circumplexa, dum inter uniuersos homines astantes respiceret, in beati pauli similitudine corporalique figura uidit nostrum Dominum Ihesum Christum sedere uisibiliter coram ea. Que pre nimia exultans leticia abstinere non potuit quin uisionem gentibus reuelaret, se uidisse paulum significans et coram *(fol. 285 r.)* ea residenciam contraxisse: atque tecla ficte assistentis inspiciente figuram, eleuans sede loco dominus ascendit in celum. Tunc iuuenes mulieres et uirgines concurrebant lignis ignem accendere in quo membra uirginis arderent, atque seruientes, in thradronem nudam uirginem deducentes, congregantes ligna et super ignem ponentes, in ardentis ignis medio fecerunt teclam Christo deditam residere. Qua sic enormiter igni data, dum brachia ad

similitudinem ligni crucis extenderet, ignis flamma extollebatur in altum, et Sancti Spiritus defensa misteriis, membra tecle non presumsit accendere, nec saltim unum de sui capillis capitis deuastare. In cuius ignis medio dum sic uirgo resideret illesa, grandis sonus et trepidus de terra processit; post quem nubes una rore plena proueniens, expandit multitudinem grandinis super eam; unde plures de circumstantibus et intuentibus hominibus defecerunt, sicque extincto ignis incendio, et illesa liberata tecla de medio superuixit.

Paulus uero beatus apostolus quem honociferos uxore, liberis, et uniuersa sua familia, bonis relictis omnibus sequebatur, in domo cuiusdam iuuenis qui ipsos susceperat, residebat; ex cuius hostio uia coinie cernebatur, et dum per dies aliquos ieiunantes abstinencia appetita corporea refrenassent, etates iuuenum instigante iuuenili calore, apostolo dixerunt: fames scimus, et quid comedere non habemus. Tunc paulus proprium clamidem siue mantellum accipiens, cuidam puero assignauit, et dixit; uade fili, panemque perquirens, tantum afferre procurabis sollicite, quantum pro eo poteris inuenire. Puer uero preceptis obsecundans apostoli et panes emere properans oportunos, per quamdam portam inopinate respiciens, caute fixit lumina super teclam. Cui puer dixit admiratus non modicum: dic tecla quo properas, et ad quem locum dirigis gressus tuos? Tecla uero respondens eidem, a flammis, inquid, igneis liberata, sanctum sequor apostolum, et eum cupio reperire. Cui retulit dicens puer: sequere me, et ducam te ad eum; quem solicita tecla queris. Ipse enim in suspiriis et doloribus uigilat, et iam triduo celebrauit ieiunium, et pro tua salute altissimo preces fudit. Tunc tecla pueri intellectis sermonibus, pretermissis omnibus, sequens eum ad apostoli presenciam festinauit. Que domum in qua paulus residebat, ingrediens, inclinatum apostolum adorantem reperiens, post eius humeros se firmauit. Apostolus uero uerbis sue oracionis dicebat:

Pater noster qui es in celis, tibi suplico reuerenter quod ignis non possit ad teclam attingere, set ancilla tua omni lesione cessante, extinctis flammarum incendiis liberentur. Post cuius tergum tecla silencio perseuerans, taliter fari cepit: Pater per quem celum, terra et omnia sunt creata, tibi Pater sancte de omnibus ago, que michi largitus es, gracias, qui ut paulum respicerem, uiuificans me saluasti. Cuius uerba paulus intelligens, erecto capite teclam respiciens, dixit Deo: Deus Pater domini nostri Ihesu Christi, qui hominum corda nostis, tibi gracias refero, eo quod teclam de ignis incendio liberatam respicio pro qua modo rogabam, et (1)

(1) Sobre la línea está corregido *ut*.

eam uidere possem cum omnibus mecum adstantibus graciosius concessisti. In manibus tuis tantummodo solus contra omnia pericula cernitur ut nomen tuum eternaliter glorietur.

Et dum sic cum omnibus qui cum eo erant apostolus letaretur, ecce panem, salem, herbas et aquam ferens puer comparuit et in sanctis operibus Ihesu Christi cepit apostolus gratulari *(fol. 285v)*. Tecla uero cuius nulla uarietas mentis constanciam concassabat, calore diuine dileccionis accensa, dixit: Incidam crines meos; te sequar quo ibis apostolo referebat. Cui apostolus respondit et dixit: «bellum est nimium, et cum sis pulcritudine adornata corporea, posset tibi temptacio priore euenire tetrior, cui non posses forsitan obuiare.» Tecla uero dixit ei: «Da mihi solum Ihesu Christi caracterem et nulla temptacio appropinquare poterit cordi meo». Tunc apostolus constanciam fidei et puritatem uirginis precognosces, inquid ei: «pacienciam in te longam possideas, et quod queris recipias incessanter.»

Tunc honocifero licenciato per paulum, et sua uniuersa familia ad domum propriam redeunte, suam manum manui tecle iungens ad anthioquite ciuitatem se transtulit cum eadem. Quibus introeuntibus portas terre, de capitaneis unus milicie ciuitatis, qui Alexandros nomine uocabatur, qui pulcra opera in ciuitate construxerat, lumina tecle respiciens, iniecit oculos libidinis super eam; atque amoris mortiferi laqueis innodatus astriccius (?) sancto cepit apostolo deceptiuis blandiciis adulari, et in maxima quantitate promissis auri argentique thesauris, dicebat sibi ut ei teclam largiretur amatam. Cui paulus respondendo dicebat: Mulier de qua loqueris, et quam precibus appetis, nulla mihi sanguinis affinitate coniungitur, et cuius sit uxor hominem non cognosco. Alexandros uero quem potencia reddebat audacem, et ardor libidinis infestabat, uie medio teclam cepit manibus amplexari; cui uirgo uiriliter contradicens, suis despexit libidinosis operibus assentire; et resistens clamoribus cum dolore requirebat apostolum, et iniurianti dicebat: forbanite ancille Dei inferre molestiam non presumas. Sum quidem filia cuiusdam capitanei ciuitatis coinie, quam quia nolui temerosio desponsata uxorem effici consentire existimantes, de loco mee originis expulerunt. Et super alexandrum manum iniciens indumenta dilaniauit eiusdem. Et accepta corona imperiali similiter quam ferebat in capite proiecit in terram. Et cum propriis uestimentis expolians in maxima derisione et dedecore dereliquit. Alexandros uero tum propter flammam amoris quem ex occulis tecle conceperat, tum propter dedecus quod sibi uirgo impotens fecerat, crudelius prouocatus, accusacione statim contra teclam proposita se tuentem, relatis obprobriis iudicanti que sibi presbiter (?) fecerat, petebat uirginem inter feras deici bestias senten-

cialiter condempnari. Quas ipse custodiens solebat ducere in publicum ad uidendum. Quod ciues communiter audientes, admirati non modicum coram iudice proclamabant dicentes eidem: Justum non est iudicium quo tecla dampnatur.

Tecla uero per iudicem cum preiudicio dampnata iusticie, coram temeritate iudicis existendo, ab iniusto iusta, pia ab impio precibus implorabat attente, dicens ei: Concede michi graciam supplicanti ut quod ferocibus bestiis corpus meum execucio tue iussionis tradiderit, nulla mihi inferatur iniuria, per quam mea uirginitas corrumpatur. Cuius supplicacionis uotis iudex assenciens, inquid ei: Quod sibi placuerit sit te licitum occultari. Tunc mulier quedam, triphonia nomine, de stirpe regia trahens originem, cuius filiam mortis officium uita priuauerat, in foro comparens iudicantis *(fol. 286r)* pro tecla apud curiam fide iussit. Cuius fideiussionem receptam, per uirginis aspectum ad uirtutem dileccionis inducta, et de ipsius conuersacione consolata triphonia et de societate gauisa ducens eam sub proprie domus finibus custodiuit. Appropinquantibus uero cum feris bestiis uirginis inimicis, et in medio teadronis repositis, de domo custodientis triphonie teclam deducentes in publico; eam propriis uestibus exuentes, lumbos eius uili partim (?) pecia circumdantes, leene ferocissime tradiderunt. Leena uero appropinquans innocue, eam ledere non presumens in aliquo, pedes eius lingua liniebat suauiter, et limpidius adstergebat. Judex uero et adstantes homines uniuersa dum leene ferocitatem respicerent in suauitatem placacionis mutari, uirtutem tecle cernentes diuinitus impertotam, dicebant ad inuicem: conspicite teclam equalem ydolo quia de capite alexandri uolentis eam corrumpere, regalem coronam deiciens; a bestie non leditur feritate. Unde omnes unanimiter cum filiis proclamabant, et deo de infiducia hominum in illa ciuitate manencium querebantur et proteruitatem pristinam exercentes, continuantes nequiciam, alias feroces bestias super uirginem permiserunt. Que ad oppositam teclam eis tamquam ferocitate seposita, nullatenus accesserunt. Sed teadrone surgente, a uirginis presencia recesserunt.

Z. García Villada.

(Concluirá.)

Boletín de Nuevo Testamento.

Al inaugurar la serie de boletines relativos al Nuevo Testamento, será conveniente, para no comenzar *ex abrupto*, echar una ojeada de conjunto sobre el estado actual de los estudios neo-testamentarios: sobre la actividad que reina en este campo principalísimo de la ciencia escriturística, sobre los problemas actualmente más discutidos, sobre las tendencias que hoy por hoy en ellos se descubren.

I.—*Actividad.*

También en los estudios escriturísticos hizo sentir sus terribles efectos la guerra europea. La febril actividad que reinaba en la primera mitad del año 1914, quedó violentamente paralizada, o, por lo menos, notablemente amortiguada. Muchos, que consagraban todos sus alientos y desvelos a los estudios bíblicos, fueron arrebatados a los campos de batalla, donde algunos gloriosamente sucumbieron. La pérdida, por ejemplo, de Gregory y del P. Rousselot, será irreparable. ¡Y cuántos jóvenes eclesiásticos o religiosos, cuyos talentos y nobles entusiasmos por los estudios bíblicos tan buenas esperanzas daban de sí, perecieron con muerte prematura!

Pero el hombre sabe sobreponerse a los acontecimientos. Aun durante el fragor de las batallas no se interrumpió completamente la actividad escriturística, precisamente en Alemania, Inglaterra y Francia, que, como antes de la guerra, y también después, fueron los tres centros o núcleos principales de actividad en el terreno de los estudios neo-testamentarios. De reseñar «La exégesis alemana durante la guerra» se encargó el propio P. Lagrange, quien después de consagrar a esta reseña 15 páginas, bien densas por cierto, de su *Revue Biblique* (tom. XXIX [1920, abril], páginas 285-300), concluye: «Esta rápida revista no podría dar una idea del trabajo activísimo que se ha llevado a cabo en Alemania, aun durante la guerra.» De lo hecho en Francia puede dar alguna idea, aunque muy in-

completa, el estudio de Venard en *Revue du Clergé Français* (tom. 102 [año 1920, 15 de mayo], págs. 294-306).

Pero pasó, gracias a Dios, el azote de la guerra, y las publicaciones de todo género sobre el Nuevo Testamento se han multiplicado asombrosamente, a pesar de las terribles dificultades económicas. Basta hojear los índices o catálogos que de estas publicaciones se van haciendo en las revistas *Biblische Zeitschrift*, de Friburgo, o *Biblica*, de Roma. Las principales de estas publicaciones irán apareciendo metódicamente en este Boletín. Ahora sólo notaremos que la mayor gloria de esta labor corresponde a Alemania, por lo mismo que ha sido mayor su desgracia o más angustiosa su situación económica. Por lo que toca a España, son consoladores los indicios de un renacimiento de los estudios bíblicos, aunque muy distantes todavía del esplendor de otros tiempos. Italia, cuyo genio tanta afinidad tiene con el nuestro, nos ha pasado en esto adelante. En Roma han aparecido, aunque no son obra exclusiva ni principal de italianos, las dos revistas escriturísticas *Biblica* y *Verbum Domini*, que, junto con las otras publicaciones y trabajos del Instituto bíblico pontificio, tanto han de contribuír a fomentar y adelantar el estudio de la Sagrada Escritura entre los católicos. Y ya que del Instituto bíblico hablamos, son dignos de recordarse los viajes científicos a Palestina que ha organizado, principalmente en beneficio de sus alumnos.

Estímulo de esta actividad ha sido el centenario de San Jerónimo, recientemente celebrado, no tanto por los múltiples estudios científicos a que ha dado ocasión, cuanto por la encíclica pontificia *Spiritus Paraclitus*, que será su monumento imperecedero.

II.—*Problemas.*

Sin salir aún de las generalidades, conviene recordar los principales problemas neo-testamentarios, en cuya solución se desenvuelve la actividad de los escrituristas.

Comenzando por lo más exterior, es notable la actividad con que se estudia la lengua del Nuevo Testamento. Hasta hace pocos años el griego neo-testamentario se creía una lengua aparte, casi una lengua hierática, igualmente apartada del griego literario y del griego popular: lo que más en ella se notaba era la muchedumbre de hebraísmos o aramaísmos, de que se la creía erizada. Hoy, gracias a los innumerables papiros descubiertos, publicados y estudiados, la cuestión ha cambiado de aspecto. Los giros más peculiares o que se creían más semíticos en la lengua del Nuevo Tes-

tamento se han hallado en el griego popular de los papiros egipcios. Mas como por otra parte la influencia semítica en la lengua neo-testamentaria es innegable, queda por resolver la cuestión, por así decir, de los límites. La base lingüística de los escritores sagrados es evidentemente el griego popular o el dialecto llamado Κοινή; pero queda por averiguar el grado preciso con que cada uno de los distintos escritores combinó con esta base los elementos semíticos o también literarios. La opinión general se inclina a que el color semítico o literario en el griego del Nuevo Testamento no es muy subido.

Con la publicación del Nuevo Testamento de Von Soden la crítica textual neo-testamentaria ha entrado en una nueva fase y casi en una nueva época. Los méritos de esta colosal edición nadie los pone en duda; lo que cada día aparece más discutible es el criterio que presidió a la determinación del texto o a la selección de las variantes. La principal atención de la crítica textual del Nuevo Testamento está concentrada principalmente en el valor de los dos Códices más típicos: el Vaticano (B) y el de Beza (D), representantes respectivamente de los dos textos llamados oriental y occidental. Quedan aún por resolver estos dos problemas, que en el fondo casi coinciden: si el texto oriental es un texto neutro o una recensión, y si el texto occidental es un verdadero texto original, más o menos maltratado por los copistas, o bien una desviación del texto original.

Aunque no tiene la importancia de las grandes ediciones de Tischendorf, Westcott-Hort y Von Soden, ha sido casi un acontecimiento la edición manual de Vogels, publicada en 1920. Más personal que la de Nestle y de no menor mérito, puede sustituírla ventajosamente en las clases de Teología y Sagrada Escritura. El mismo Lagrange, a pesar de los reparos que le hace, sobre todo su afinidad con Von Soden, reconoce lealmente que en definitiva el texto de Vogels es un texto excelente *(Revue Biblique*, tom. XXX, [1921, enero], pags. 138-141).

Entre los problemas de crítica literaria, o crítica superior, queda aún sobre el tapete la cuestión sinóptica. Después de tantos años de rudo trabajar, no se han puesto aún de acuerdo los críticos sobre las fuentes históricas de los Sinópticos y sobre las relaciones de mutua dependencia que les pueden ligar entre sí. ¿Cómo explicar en ellos tanta semejanza unida a tan notables discrepancias? Entre las innumerables hipótesis que se han aventurado, la de un Marcos primitivo, de un *Urmarkus*, que forme la base del Segundo Evangelio, ya está generalmente abandonada. No así la que explica el origen de Mateo y Lucas suponiendo que ambos utilizaron el Evangelio de San Marcos y la colección llamada *Logia*. Pero al llegar a los

particulares, son tales las divergencias que dividen a los críticos, que apenas convienen más que en los rasgos más genéricos. Por lo demás para los católicos la decisión de la Comisión Bíblica ha descartado esta hipótesis, con lo cual prácticamente ha facilitado la solución. Hay mucho que andar todavía antes de llegar a conocer los documentos escritos que pudieron utilizar los Sinópticos y precisar la parte que en los Evangelios tiene la tradición oral.

En la cuestión juanística los campos están bien limitados. Los católicos reconocen la autenticidad del Cuarto Evangelio y su carácter plenamente histórico; los críticos independientes niegan lo uno y lo otro. Muchos de éstos, al estudiar las fuentes y la formación del Cuarto Evangelio, han llegado a negar su armonía y unidad. ¡Lo que se creía túnica inconsútil ha sido bárbaramente desgarrado por la crítica más avanzada!

Sobre San Pablo, la cuestión de autenticidad ha pasado a segundo término. Respecto de la mayor parte de sus cartas, apenas nadie duda ya de su autenticidad; y en cuanto a las demás, los críticos se van acercando poco a poco a la tesis tradicional. Otras dos cuestiones atraen por ahora principalmente la atención de los críticos, y son la influencia que pudieron ejercer en la forma literaria y en la doctrina del Apóstol, por una parte la dialéctica de los estoicos, en especial su diatriba, y por otra parte los misterios de las religiones paganas. La primera cuestión interesa principalmente por lo que puede contribuír a esclarecer el estilo y la argumentación de San Pablo. La segunda cuestión es incomparablemente más delicada, aunque para un católico la posición está bastante definida. Si se pretende que San Pablo bebiese en las turbias fuentes de los misterios orientales su inteligencia del misterio de Cristo, hay que oponerse resueltamente a esta herejía, tan contraria a la historia como a la Teología. Si sólo se quiere decir que algunos técminos técnicos de los misterios se hiciesen de uso común y que San Pablo los utilizase, en el caso en que no hubiese peligro de equivocación, para hablar del misterio de Cristo, entonces no habría inconveniente en admitir lo que positivamente se demostrase. Pero en esto, como en otras cosas semejantes, es prudente la reserva.

Otros puntos menos importantes son también objeto de discusiones. Tales son: los destinatarios de la Epístola a los Gálatas, los acontecimientos que mediaron entre las dos Epístolas canónicas a los Corintios, sobre los cuales parece tardarán aún los críticos en ponerse de acuerdo. Sobre la cronología de la vida del Apóstol mucho se ha discurrido con ocasión de la inscripción de Delfos, pero aun no se ha logrado precisar todos los pormenores. Ha dado también materia a semejantes discusiones sobre la

cronología de la vida del Salvador la inscripción hallada en 1912 en Antioquía de Pisidia, que habla de P. Sulpicio Quirinio y parece confirmar el censo que menciona San Lucas en el Evangelio.

Sobre la Epístola a los Hebreos pululan los problemas: ¿a quiénes se escribió? ¿cuándo? ¿quién es su autor o quiénes sus autores? Esta última cuestión es sin duda la más interesante, por muchos conceptos. Desde el decreto de la Comisión Bíblica de 24 de junio de 1914, los católicos tienen su situación bastante definida. Por una parte, hay que reconocer que el autor de la Epístola a los Hebreos es San Pablo, quien, bajo la inspiración del Espíritu Santo, la concibió por entero y le dió expresión; mas por otra, no es necesario sostener que él le dió la forma que presenta, *ea forma donasse qua prostat*. Esto equivale a admitir un redactor, que a las órdenes de Pablo, con su dirección y aprobación, dió a la Epístola su forma definitiva; mas con esto no se determina con bastante exactitud la extensión de esta colaboración literaria, y sobre todo queda por descubrir quién haya sido este colaborador de San Pablo, sobre el cual no hay sino conjeturas más o menos aventuradas.

Sobre el Apocalipsis, cinco problemas se discuten principalmente: su autenticidad, su interpretación histórica o escatológica, su unidad o composición de diferentes documentos, su dependencia de los mitos babilónicos y su estructura literaria. El problema de la autenticidad no ha adelantado sensiblemente. El de su interpretación histórica o escatológica, a pesar de su importancia intrínseca, pues de él depende la inteligencia del Apocalipsis, ha quedado relegado a segundo término, dado que su solución depende de la que se dé a otros problemas. El carácter compuesto del Apocalipsis sería ciertamente interesante, si se pudiese comprobar con razones sólidas y fuese dado descubrir los documentos de que constase y determinar su procedencia y carácter; mas todo esto hasta ahora no pasa de ser conjeturas infundadas. Descabelladas, sobre infundadas, son las que se han aventurado acerca de la influencia que en el Apocalipsis ejercieron los mitos de Babilonia. La cuestión más interesante y fecunda es la que se refiere a la estructura literaria, a la ordenación y distribución del Apocalipsis. Ante todo hay que determinar si el Apocalipsis procede por método recto o por método cíclico. Si se desarrolla en una sola serie recta, su interpretación ha de ser muy otra, que si se desenvuelve en varias series concéntricas. La determinación y la aplicación de estos ciclos concéntricos es lo que constituye el principal mérito del reciente Comentario del P. Allo, aunque creemos que su método puede aún perfeccionarse.

III.—*Tendencias.*

La fuerte sofrenada de la encíclica *Pascendi* parece avivó en muchos exégetas católicos el sentido de la ortodoxia, harto embotado en algunos de ellos. Desde entonces acá las tesis tradicionales han ido recobrando en gran parte el terreno injustamente arrebatado por las hipótesis más o menos avanzadas. Es consolador y edificante ver de cuán distinta manera hablan ahora determinados escritores de como hablaban hace quince años. Si últimamente han contribuído también en este sentido las rivalidades nacionales, quizá sea infundado el suponerlo; por lo menos no sería delicado el afirmarlo. En algunos puntos los mismos críticos independientes parece han vuelto sobre sí, y se han acercado notablemente a las posiciones católicas: hace poco lo notábamos con relación a la autenticidad de las Epístolas de San Pablo. Con respecto al tiempo en que se escribieron los Evangelios Sinópticos, se pudo decir hace algunos años que Harnack se había mostrado más conservador o tradicionalista que los mismos Cardenales de las Congregaciones romanas. En cambio, en materias harto más graves, algunos anglicanos se han inclinado hacia la heterodoxia, hasta el punto de negar la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo. Quizá sea éste uno de los indicios de descomposición de las sectas anglicanas.

Otra de las tendencias dominantes, aun en muchos críticos católicos, es la preferencia dada a las cuestiones literarias o históricas sobre las teológicas, aun a veces cuando la materia pide tanta Teología, por lo menos, como crítica literaria o histórica. El P. Lagrange reconoce lealmente y pretende justificar esta preferencia en su reciente *Comentario al Evangelio de San Lucas*. Y lo más curioso es que obras como ésta del insigne dominico y otras menos teológicas todavía, se toman en cuenta en boletines de Teología bíblica. No quiere esto decir que falten obras de altísima Teología en el campo de los estudios bíblicos: testimonio imperecedero son las obras magistrales del P. F. Prat y del P. J. Lebreton. Pero la tendencia general es más literaria o histórica. Creemos que se malgastan muchas energías en querer descubrir documentos o filiaciones literarias donde sencillamente no existen.

Es también curiosa la tendencia, cada vez más universal, a la vulgarización. Esto no deja de tener grandísimas ventajas: como ha sido fatal y deplorable tantas veces y en tantos órdenes el que los que saben escriban para un núcleo reducido de iniciados, mientras que para el gran público escriban los que menos o nada saben. Hombres de tanto temple científi-

co como los que acabamos de citar han seguido también esta corriente. La grande obra del P. Lebreton sobre los Orígenes del Dogma de la Trinidad se ha vulgarizado en el lindísimo librito *Le Dieu vivant;* y el *Saint Paul* que acaba de publicar el P. Prat es una vulgarización de su magna Teología de San Pablo. Pero lo más notable es la tendencia a la vulgarización que se descubre en la refundición que está haciendo el mismo Padre Prat de su Teología. De Alemania durante la guerra dice el P. Lagrange que «el número de folletos o de libros de limitado número de páginas ha aumentado más bien, o por lo menos se ha mantenido cual estaba antes de la guerra, pues ya entonces este procedimiento de vulgarización estaba muy en boga» *(Revue Biblique,* tom. XXIX, [1920, abril] pág. 286). Donde la ciencia no se ha puesto aún bastante en contacto con el público es en las múltiples Concordias evangélicas y Vidas de Nuestro Señor Jesucristo, que últimamente se han compuesto; pues los especialistas más competentes en el conocimiento de los Evangelios no se han allanado a tomar este trabajo, quizá por la poca fe que tienen en la posibilidad de una combinación científica de los cuatro Evangelios, desconfianza que justamente reprendía el P. Prat; y por otra parte se han lanzado a componer Concordancias y Vidas de Jesucristo algunos con insuficiente preparación. Otro de los campos en que se ha ejercitado provechosamente esta tendencia a la vulgarización, es la Ascética y la Mística, cuyas enseñanzas no hay que buscar únicamente en los Padres y en escritores posteriores, sino también en las fuentes inspiradas de la Escritura divina. Lo que sí hay que precaver en semejante tendencia es que la vulgarización suplante a la investigación científica o la entorpezca. *Haec facere, et illa non omittere.*

***

Tal nos parece ser en sus líneas más generales el estado presente de los estudios bíblicos. En Boletines sucesivos iremos, Dios mediante, desarrollando los puntos aquí conglobados, reseñando en cada uno de ellos y en otros análogos su propia literatura. Con todo no habrá que buscar en estos Boletines precisamente una reseña de todas las obras y artículos, ni siquiera de los más importantes, sino más bien los progresos realizados y el estado actual de los principales problemas relativos al Nuevo Testamento. Deseamos sea nuestro Boletín no tanto de autores cuanto de ideas y de hechos.

José M. Bover.

NOTAS Y TEXTOS

De Patrología.—El «Dittochaeum» de Prudencio.

El mejor poeta de la antigüedad cristiana, el poeta teólogo, a quien en este concepto nadie ha logrado superar, ni entre los antiguos, ni entre los modernos (no es que yo defienda la misión de enseñar, sino que afirmo el hecho de una maravillosa junta de los resplándores del arte con los de la verdad sobrenatural), ha tenido entre nosotros un editor digno de su mérito, es verdad, el P. Faustino Arévalo, S. J., cuyo trabajo mereció ser trasladado íntegro a la edición monumental de Patrología de Migne; pero después casi todo se ha reducido a cuatro citas aisladas, y muchas veces detestablemente hechas. Aun los títulos de sus poemas los hemos visto alguna vez copiados de una manera ridícula y absurda. Algo logró avivar con el soplo de su inspiración la chispa moribunda del recuerdo de Prudencio, don Marcelino Menéndez y Pelayo, y algún otro nombre benemérito perdido en la inmensidad de este desierto de apatía. No se concibe tanto desdén por una gloria que las otras naciones nos envidian .

Entre los poemas de Prudencio siempre ha sido considerado como el de menos valer el *Dittochaeum*. Pero es evidente, si se atiende a la índole del poema, que los que le juzgan no se ponen en el verdadero punto de vista. Esto es lo que trato de esclarecer en esta breve nota. El *Dittochaeum* (después discutiremos el nombre) no es propiamente un poema, sino una serie de inscripciones a las que indudablemente correspondían otros tantos cuadros morales. Quien ha visto algunos cuadros de las iglesias antiguas, no ha podido menos de observar cómo frecuentemente llevan una inscripción en verso, que explica el sentido del cuadro. Estas inscripciones no suelen distinguirse por su inspiración, por lo mismo que son composiciones de pie forzado y llevan de ordinario un número de versos fijo, que ha de explicar la escena que en la pintura se representa. ¿Quién no ha visto en los monasterios antiguos o en los santuarios célebres multitud de escenas pintadas, que llevan al margen inferior su correspondiente explicación en verso? Sin violentar para nada la memoria, estoy ahora mismo recordando los cuadros del santuario de Santa Casilda, cerca de Briviesca, y más al caso aún, los del presbiterio de la catedral de Bona, en el Rhin, donde a ambos lados de la Epístola y el Evangelio hay una doble serie de cuadros del Antiguo y Nuevo Testamento, cada uno de los cuales lleva debajo un dístico latino,

y por cierto muy bien hecho, explicativo de la escena. Ahora bien: fijémonos en el poema de Prudencio. Cada número consta exactamente de cuatro exámetros, los cuales están construídos de forma, que casi siempre se emplea el tiempo *presente*. Las escenas que representan son muy a propósito para un cuadro: siempre son *hechos* históricos muy *concretos*. Aun aquellos que, a juzgar por el título, pudieran representar una idea vaga, como en el número XXIII, *La cautividad de Israel*, luego se nos pintan con rasgos muy adecuados para el pincel, como son el llanto del pueblo junto a los cauces de los ríos y el tener colgados de los sauces sus salterios. Agréguese la palabra *hic*, que aparece en el número XXIV, *Hic bonus Ezechias*, muy a propósito para un cuadro, y fuera de su lugar, tal como está construído el poemita, si no se supone algo delante de los ojos. Porque entendemos el *hic* adverbialmente: *aquí* (que es lo más obvio), y no viene a nada si no hay un cuadro, ni puede entenderse como demostrativo, pues además del prosaísmo intolerable, «*Este* buen Ezequías», habría falta completa de ilación con el contexto anterior, que el demostrativo *este* parece exigir. Se ve, pues, que la única explicación legítima es la que supone referirse el tetrástico a un cuadro que trata de explicar.

Véase otro ejemplo en el poemita IX, *Iter per mare*, donde el adverbio *ecce* confirma lo dicho, y adviértase el color epigráfico:

«Tutus agit vir iustus iter, vel per mare magnum.
Ecce Dei famulis scissim freta rubra dehiscunt,
Cum peccatores rabidos eadem freta mergant.
Obruitur Pharao; patuit via libera Mosi.»

Añádase que todas las escenas de cada tetrástico son disgregadas y no tienen enlace alguno con su respectiva anterior, contra la costumbre del poeta, que en ningún otro de sus poemas muestra semejante disgregación. Adviértase que en cada tetrástico se procede por indicaciones como notas telegráficas, muy a propósito para describir un cuadro, mas no para expresar una idea poética, por ejemplo, en forma epigramática.

Por último, y esta es una razón de sumo valor, atendida la arqueología, téngase en cuenta el número de tetrásticos, y se hallará con sorpresa que son precisamente *cuarenta y nueve*, y que de esos cuarenta y nueve, *veinticuatro* se refieren a cuadros del *Antiguo Testamento*, otros *veinticuatro* a escenas del *Testamento Nuevo*, y que el último *número* que nos resta es cabalmente la escena del *Apocalipsis*, que en las antiguas basílicas solía aparecer en el presbiterio: los veinticuatro ancianos adorando al *Cordero*. ¿No nos está diciendo esta disposición que los tetrásticos se escribieron para los cuadros de alguna basílica, donde hubiera *dos hileras* de cuadros, una enfrente de la otra, 24 del Antiguo y 24 del Nuevo Testamento, reservando el último tetrástico para el presbiterio? Parece indudable.

Ahora bien: júzguese con este criterio de cada uno de los tetrásticos y reprodúzcase mentalmente el cuadro, y se hallará el relevante mérito del gran poeta. No se puede pedir mayor concisión, mayor claridad, ni mayor elegancia en tan cortas líneas. El carácter, por fuerza, ha de ser descriptivo.

Por eso, lo que autores tan ilustres como Arévalo y actualmente Bardenhewer proponen como conjetural, me parece que ha de tenerse por cierto.

Según eso, ¿qué puede significar el título? Hasta ahora, la explicación mejor de la palabra *Dittochaeum*, era la de *doble alimento*: del Antiguo y del Nuevo Testamento. (Prescindo de otros modos de leer el título, que no tienen sólida probabilidad, y algunos son disparatados.) El mismo Bardenhewer confiesa que tal etimología no satisface. Hay en ella algo raro y peregrino, que no acaba de aquietar el ánimo. Desde hace muchos años tengo para mí que no es ese el sentido, sino que significa sencillamente *Bimural*. Poema *bimural*, o escrito para las dos paredes de una basílica, o, si se quiere, *bilateral, de doble hilera;* la derivación es la misma. *Dit-toichos*, a saber: δίστοιχος = δίττοιχος; de donde el adjetivo διττόιχειον, *dittocheum*, que es una de las maneras como aparece el título, o también διττόιχαιον, dittochaeum.

Así también, de δίς y τρόχος, sale διστρόχαιος.

Y si alguno dijere que se ha de leer en tal caso *Dittoechaeum* y no *Dittocheum*, respondemos que no hay ningún inconveniente, dada la confusión con que aparece escrita esta palabra problemática. Y esto me sirve para una nueva conjetura que confirma el carácter de la obra.

Amoenum, *Ameno*, es un título de la obra que aparece en varios casos (1).

Véase Migne, 61, 1,075-1,082. «El supuesto poeta Ameno «se ha deshecho en humo», pues las poesías que le apropiaban tiene cada una su dueño. Véase Teuffel Schwabe, *Geschichte der römischen litter.* 5 ed. 1218. Bardenhewer. *Patrol.*, trad. del P. Solá, pág. 464, Gustavo Gili, Barc., 1910.

¿Qué significa ese Amoenum? No hay explicación que satisfaga. ¿Será *Manuale Amoenum?* Cualquiera ve que este título no cuadra a la obra, escrita de modo tan disgregado. Además, todos los títulos de las obras de Prudencio son *griegos*. Por eso me inclino a creer que en vez de *amoenum* debe leerse *amoebum* (2) ἀμοιβόν, *alternum*. Y este título viene a decirnos en otra forma lo mismo que *Dittoecheum*, es a saber, que el poema está compuesto de manera que en los dos lienzos opuestos *alternen* el Antiguo y el Nuevo Testamento. Llámese, pues, Manuale o Enchiridion *amoebum*,

(1) Y esto ha dado lugar a un curiosísimo desdoblamiento del autor, creyéndose por algunos que existió cierto desconocido *Ameno*, a quien atribuyeron el poema.

(2) Así también el poema dialogado se llamaba *Carmen amoebaeum: alternativo.*

llámese *Dittoecheum* (mejor que el Dittochaeum), llámese Dittoecheum *amoebum*, siempre resulta la misma idea, y no hay para qué cavilar si el poema será o no de Prudencio sino de algún autor llamado *Ameno* o *Festivo*. Porque de Prudencio se ha creído siempre el poema, a Prudencio denuncia el estilo y ciertas frases predilectas, y el poema es digno del gran poeta, si lo miramos conforme al criterio que acabamos de exponer.

F. Ogara.

El Corazón de Jesús en la primitiva literatura cristiana.

Con el adelanto de los estudios históricos aparece más claro cada día cuán infundada era la acusación de novedad que en un principio se lanzó contra la devoción al Corazón de Jesús. Ahora vamos a presentar dos de los escritos más antiguos de la primitiva literatura cristiana, descubiertos hace pocos años, en que se habla ya de alguna manera del Corazón del Salvador: las *Odas de Salomón* y el *Evangelio de los Doce Apóstoles* (1). Claro está que por su carácter apócrifo, aunque no heterodoxo, claramente a lo menos, quizás no sean estos dos escritos tan a propósito para fundar una demostración teológica; mas si se miran desde el punto de vista histórico, como manifestaciones espontáneas de la tendencia tan natural a simbolizar en el corazón el amor y toda la persona, no carecen de interés, por lo menos a título de curiosidad. De las *Odas de Salomón*, como documento en que se habla del Corazón de Jesús, ya se ha hecho alguna mención (2), si bien, a nuestro juicio, menos completa. Del *Evangelio de los Doce Apóstoles* ni siquiera esa mención deficiente sabemos se haya hecho.

I. —En las *Odas de Salomón* cuatro veces se habla del Corazón de Jesús: IV, 5; XVI, 20; XXVIII, 18 y XXX, 1-7. No todos estos pasajes tienen el mismo valor ni la misma significación.

---

(1) Las *Odas de Salomón* fueron publicadas en octubre de 1909 por Rendel Harris, juntamente con los *Salmos de Salomón* en Cambridge, con el título de *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version*.—El *Evangelio de los Doce Apóstoles* fué publicado por E. Revillout, como primera parte de *Les Apocryphes coptes*. Forma parte de la *Patrologia Orientalis*, dirigida por R Graffin y F. Nau, tom. II, págs. 117-198 (París, 1907). En las citas que aducimos, los números encerrados en paréntesis cuadrados, corresponden a la paginación propia del *Evangelio de los Doce Apóstoles;* los otros números a la numeración del tomo segundo de la *Patrologia Orientalis*.

(2) La hizo, aunque más bien desvirtuando en este punto la significación de las Odas, el Padre Lejay en el *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, París, 1911, pág. 60. Reproduce la observación de Lejay el P. J. V. Bainvel en su magnífico libro *La Dévotion au Sacré-Coeur de Jésus*[5]. Appendice II, III, I (París, 1919), págs. 623-624, y a ella alude también el P. F Palmés en su artículo *La doctrina de la gracia en las Odas de Salomón*, publicado en *Razón y Fe*, tomo 44 [1916, febrero], pág. 202.

El menos importante es el de la Oda XXVIII:

En vano se lanzaron sobre mí los que me perseguían,
en vano intentaron aniquilar el recuerdo del que existía antes que ellos;
porque el pensamiento del Altísimo no puede ser prevenido,
y su *Corazón* es más grande que toda sabiduría.

Aquí «Corazón», paralelo a «pensamiento», tiene el sentido de «inteligencia», tan frecuente en la Escritura.

Tampoco es muy significativo el pasaje de la Oda XVI, en que «Corazón» significa más bien «voluntad»:

Nada existe sin el Señor; porque Él era antes que nada fuese;
y los mundos han existido por su palabra y por el designio de su *Corazón*.

Mucho más importante es el pasaje de la Oda IV:

Tú has dado tu *Corazón*, oh Señor, a tus fieles;
tú no permanecerás inactivo y sin frutos...
Derrama sobre nosotros tu rocío,
abre tus ricas fuentes, de donde nos mana leche y miel.

Dos cosas merecen considerarse en este pasaje. Primeramente «Corazón» es una expresión simbólica, o a lo menos metafórica de «amor». Además este amor del Corazón se considera como principio de la gracia y de todos los beneficios de Jesucristo a los hombres. Si, sobre esto, se tiene en cuenta que la expresión «has dado tu Corazón» parece aludir a aquellas palabras de San Pablo: «Me amó, y se entregó por mí» (Gal. 2, 20), se apreciará mejor su valor en orden a la devoción del Corazón de Jesús.

Pero no cabe duda que la Oda más interesante desde este punto de vista es la XXX. Merece leerse por entero:

Sacad agua de la fuente viva del Señor,
que para vosotros ha sido abierta.
Venid, todos los sedientos, bebed,
y reposad junto a la fuente del Señor;
porque es hermosa y pura, y restaura el alma,
y sus aguas son mucho más dulces que la miel,
y el panal de las abejas no se le puede comparar;
porque brota de los labios del Señor,
y del *Corazón* del Señor toma su nombre,
y rebosa infinita e invisible,
y hasta que fué puesta a su alcance no la conocieron.
¡Bienaventurados los que de ella beben,
y apagan en ella su sed! ¡Aleluya!

Las frecuentes alusiones de toda la Oda a Isaías (12, 3; 55, 1) y a los Salmos (35, 9-10; 18, 11) saltan a la vista; pero no es menos real la alusión continua al Evangelio de San Juan—de cuyo espíritu están como impregnadas todas las Odas— y en especial al capítulo VII (v. 37), en que Jesús invita a todos, diciendo: «Quien tenga sed, venga a mí, y beba»; y al capítulo XIX (v. 34), donde narra el Evangelista que «Uno de los soldados hi-

rió con su lanza el costado de Jesús, y al instante salió (de la herida) sangre y agua». Combinando estos dos pasajes del Evangelista, dice la Oda:

Sacad agua de la fuente viva del Señor,
que para vosotros ha sido abierta.

Y el manantial de estas aguas regeneradoras, que brotan de sus labios, lo pone el poeta en el Corazón del Señor:

Porque brota de los labios del Señor,
y del *Corazón* del Señor toma su nombre.

O, como sospecha Labourt que hay que traducir:

Porque brota de los labios del Señor y de su *Corazón*,
pues su nombre es «el Señor».

De todos modos, si hoy quisiésemos nosotros celebrar el Corazón del Señor como fuente de aguas vivas, de santidad y de felicidad, apenas lo haríamos de otra manera, y difícilmente con más íntima poesía (1).

***

II.—En el *Evangelio de los Doce Apóstoles*, aunque con menos poesía, se habla más concretamente del Corazón de Jesús. En dos de los fragmentos conservados se menciona el Corazón del Salvador, y bajo distinto aspecto en cada uno de ellos.

En el fragmento tercero (págs. [33-34], 149-150) aparece el Padre celestial bendiciendo a cada uno de los Apóstoles. Al llegar a San Juan, dice: «Tú, Juan, mi amado, lazo que está atado sobre el *Corazón* de mi Hijo: tu espíritu y el de mi Hijo y el mío, no hay separación entre ellos. Tú serás bendecido en el reino. Amén.» La alusión a los distintos pasajes del Evangelio de San Juan, en que se habla del Discípulo amado de Jesús, que reclinó su cabeza *en el seno* o *sobre el pecho* de Jesús (Jo. 13, 23 y 25; 21, 20), es aquí manifiesta; pero con la particularidad significativa de sustituír las palabras *seno* o *pecho* por *Corazón*, y la de expresar la conexión del Corazón con el amor al apellidar al Discípulo amado con la atrevida metáfora de «lazo atado sobre el mismo Corazón de Jesús». Constan, pues, en este pasaje dos elementos importantísimos en la devoción al Corazón de Jesús: el relieve dado al Corazón y su relación con el amor de Jesucristo.

---

(1) Merece también citarse, aunque no hable del Corazón de Jesús, el comienzo de la Oda VIII, en cuanto ilustra la psicología del autor sobre el corazón:

Abrid, abrid vuestros corazones al gozo del Señor,
afluya vuestro amor del corazón a vuestros labios...

Más interesante es aún, en cuanto ilustra uno de los puntos más importantes de la devoción al Corazón de Jesús, cual es la relación entre el corazón y el Espíritu Santo así en Jesucristo como en nosotros, el comienzo de la Oda XXVIII:

Como las alas de las palomas se extienden sobre sus polluelos...
así las alas del Espíritu sobre mi corazón...

Es más extraño, aunque también más significativo, el otro pasaje conservado en el fragmento duodécimo (págs. [49-50], 165-166): «He aquí que un hombre de la multitud, llamado Ananías, y que era de Belén, la ciudad de David, se precipitó hacia la cruz de Jesús, corrió a él, colocó sus manos sobre las manos del Hijo de Dios. Aplicó su corazón sobre el *Corazón* del Hijo de Dios. Abrazó los pies de Jesús. Abrazó las manos de Jesús. Abrazó el rostro de Jesús. Abrazó el *costado* de Jesús, que ha sido *traspasado* por nuestra salud. Abrazó todos los miembros del Hijo de Dios, diciendo: «¡Oh Judíos mentirosos e inmundos! Matadme a mí, mas no matéis al Hijo »de Dios; apedreadme a mí, mas no apedreéis al Hijo de Dios; crucificad»me a mí, mas no crucifiquéis al Hijo de Dios; porque Jesús es mi Señor, »Jesús es mi Dios. Él es el Mesías.» Además del relieve que se da al Corazón de Jesús y a su costado traspasado por nuestra salud, dos cosas son de notar principalmente en este pasaje. Es la primera, la conexión que se establece entre el amor a Jesucristo —amor ciertamente ardoroso, que lleva a querer participar la cruz y la muerte del Hijo de Dios, amor de reparación opuesto a los ultrajes de los Judíos—, y el Corazón y costado traspasado del Hijo de Dios. La segunda cosa que merece notarse, son las vislumbres místicas que se insinúan en la aplicación del corazón al Corazón de Jesucristo, que es como un conato de compenetración o fusión entre los dos corazones.

Aunque no menciona explícitamente el corazón, es digno también de recordarse el fragmento décimotercero, en que, hablando el Salvador resucitado con el Apóstol Santo Tomás, dice entre otras cosas: «No me avergüenzo de las heridas que están en mi cuerpo..., no ocultaré los trofeos de mi victoria y de mi gloria, sino que los manifestaré y haré bien patentes... Tú ves mis manos, como lo has deseado; puedes penetrar en mis llagas con tus dedos; si quieres ver mi *costado*, no te contristaré en esto: he aquí que te lo descubro. Trae acá tu mano, que quiere buscar y aprender. Mete tu mano en mi *costado*...» (págs. [52-53], 168-169).

Claro está que en estos pasajes no se contiene la devoción al Corazón de Jesús, cual hoy, después de las revelaciones del Señor a su sierva Santa Margarita María, la entendemos; mas no dejan de ser interesantes para ilustrar los oscuros orígenes de esta devoción salvadora en los albores mismos de la primitiva literatura cristiana.

José M. Bover.

Estudios histórico-teológicos. *El primer teólogo español que imprimió la* Summa *en verso latino.*

El primer teólogo español que imprimió las *Conclusiones primarias* de la *Suma*, de Santo Tomás, en verso latino, fué el dominico Juan Ochoa. Li-

bro es el del Maestro Ochoa original, curioso, raro y como guía y batidor de otros que siguieron, poco más o menos, idéntico camino. Pero ha sucedido, desdichadamente, que así los que han hablado del autor, como de la obra, han tenido poca fortuna, cometiendo bastantes errores. Conveniente será, pues, que intentemos esclarecer los hechos y poner las cosas en su punto, por tratarse de tan peregrino libro.

Echard en la nota bio-bibliográfica del P. Ochoa (1), afirma que Gozzeo y el P. Fernández (Andrés), O. P. convirtieron su apellido en Ocham, y le hicieron italiano o alemán; el bibliógrafo dominico le restituye su genuino apellido, y a su verdadera patria, pero le cree originario de Andalucía. No sabemos de dónde habrá sacado esta especie; ¿la inferirá de que el Padre Juan López, O. P. (2) le cuenta entre «los varones insignes en letras y en virtud que ha tenido el Colegio de Santo Tomás en Sevilla?» Lo cierto es que en la «Noticia del P. Maestro Juan de Ochoa», de la *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, se da comienzo al párrafo VI de este modo: «En el real convento de San Pedro Mártir, de Toledo, tomó el hábito de Predicadores y profesó el venerable Fr. Juan de Ochoa». Y más adelante se escribe: «el capítulo general del Orden de Predicadores celebrado en Aviñón, año de 1561, trasladó de la provincia de Castilla a la de Andalucía al P. Maestro Ochoa». De estos pasajes, tal vez, se deduciría con mayor probabilidad que no nació bajo el bello cielo andaluz. Debió de haber visto la luz primera en el último decenio del siglo XV, y hacia 1495; pues en su obra publicada en 1565, se asegura que tenía a la sazón setenta años.

Un suceso memorable le obligó a trocar las orillas del Tajo por las del Guadalquivir. El Arzobispo de Sevilla, D. Diego Deza, O. P., fundó en Sevilla el Colegio de Santo Tomás, y pidió al prior del convento de Toledo un religioso «dócil, hábil y observante» para colegial. Recayó el nombramiento en Ochoa, y el 30 de diciembre de 1517 «fué designado por colegial decenio», y el mismo día del año 1520 por perpetuo (3). Leyó en el Colegio Artes y Teología, y recibió los grados de Maestro en una y otra facultad. El 18 de diciembre de 1536 se le condecoró con el cargo de Regente, y fué el segundo que lo tuvo en el Colegio.

En 8 de diciembre de 1548 se erigió la Universidad de Osuna. Su fundador, el cuarto Conde de Ureña, D. Juan Téllez Girón, dice el Sr. Merri y Colón (4), «hizo venir a la regencia de las cátedras los más célebres hom-

---

(1) *Scriptores Ordinis Praedicat.*, II, 191-192

(2) *Cuarta parte de la Historia General de Santo Domingo...*, pág. 131.

(3) Morgado, *Historia de Sevilla* (págs. 400-401), escribe: «No puede haber más de 20 frailes colegiales (en la fundación del Sr. Deza). los cuales se reciben por oposición de más habilidad. Los diez son perpetuos y los otros diez a tiempo de diez años.»

(4) *Del Origen, Fundación, Privilegios y Excelencias de la Universidad de Osuna*, por Manuel Merri y Colón. Madrid, 1869, pág. 7.

bres de su tiempo, habiendo conseguido un Breve de Su Santidad, fecha 20 de agosto de 1549, concediéndole facultad para elegir tres religiosos de la Orden de Santo Domingo, que regenteasen (sic) las cátedras de Teología de la Universidad». Desde luego, puso los ojos el Conde en el P. Juan de Ochoa para que leyese la de Prima de Teología. Importunado éste por las cartas de aquél, se decidió a encargarse de la cátedra, y la explicó por algunos años, hasta que, en 3 de julio de 1556, retornó a su Colegio sevillano con los mismos honores que antes disfrutaba.

Poco después, bajo su dirección, fundó la nobilísima Sra. D.ª Mencía Manuel de Guzmán, el convento de Santa María de Sión «para catorce religiosos dominicos, sacerdotes y confesores, un padre Prior y algunos religiosos oficiales, con estatutos favorables al fin de la fundación, que escribió el P. Maestro (Ochoa) y aprobó la fundadora». Ésta tuvo a bien nombrar por primero y perpetuo Prior, en 1559, al repetido P. Juan Ochoa, el cual no desdeñó admitir el cargo. A su vez, el capítulo dominicano que menciona mos arriba, aceptó la fundación, y trasladó a Ochoa de la provincia de Castilla a la de Andalucía.

Un señalado servicio, según el P. López, prestó «a estos reinos descubriendo los dos famosos herejes, Constantino y Egidio, con los demás compañeros, en tiempos de Carlos V». Dícese que en virtud del escrito que contra ellos presentaron los dominicos al Santo Tribunal, se les puso en prisiones y castigó, «de suerte que se apagó brevemente el fuego que pudo ser fatal incendio».

Otro asunto, relacionado asimismo con la pureza de la fe, se le reservaba para coronar su carrera mortal en esta vida. El historiador del Colegio de Santo Tomás, como es su costumbre en semejantes casos, lo presenta envuelto entre celajes. Dice que Felipe II, llamando al P. Maestro, le cocomunicó un negocio grave que trataba en Roma, y le obligó a que fuera a aquella ciudad a concluírlo. ¿Cuál era ese negocio grave? Los innumerables escritores que han disertado sobre la causa del infortunado D. Bartolomé Carranza, descorren la cortina del misterio. Tratábase del viaje a Roma para ocuparse en el pleito del Arzobispo de Toledo. Ya había intervenido antes de su partida a la Ciudad Eterna en causa tan enojosa, a juzgar por estas palabras de D. Fermín Caballero: «Entre los muchos que emitieron juicio en el asunto, unos a petición del interesado o de los devotos, otros de mandato del Consejo de la Inquisición y otros por encargo del juez especial comisionado, se encuentran Fr. Juan de Ochoa..., Fr. Juan Orantes», etc. (1). Y el Sr. Montaña atestigua que «fué menester nombrar desde la capital del Orbe cristiano una Comisión compuesta de varones tan doctos y de tanta rectitud como el célebre Maestro Fr. Diego de Chaves, Fr. Juan de Ochoa

(1) *Conquenses ilustres*, por Fermín Caballero. II, Melchor Cano, Madrid, 1871, pág. 324.

y Fr. Juan de la Fuente, todos tres, frailes asimismo dominicos y nada sospechosos al Arzobispo» (1), para satisfacer las dudas que se ofrecían al Tribunal Pontificio en la causa de Carranza. Ochoa era entonces Consultor del Santo Oficio en Sevilla.

Nada hablan de dicha Comisión los Sres. Llorente, Sáinz de Baranda, Menéndez Pelayo (2) y Arigita (3) ;en cambio, aseguran que envió Felipe II a la Corte pontificia a los teólogos D. Francisco Sancho, Fr. Diego Chaves, Fr. Juan Ochoa y Fr. Juan de la Fuente, para «hacer ver los errores del Arzobispo de Toledo», en expresión del Sr. Sáinz de Baranda (4). Al decir de Llorente, calificaron en 14 de junio de 1573, la Exposición de la epístola a los Gálatas (de Carranza); en 25 de febrero, la del profeta Isaías; en 5 de marzo, la de la epístola canónica de San Juan, y en 16 del mismo, la de la epístola a los Filipenses... Los doctores Alpizcueta y Delgado respondieron; pero los censores replicaron no quedar satisfechos» (5).

Antes de pronunciarse la sentencia en esta causa (14 de abril de 1576) espiró el P. Ochoa en la capital del mundo cristiano. Pero, ¿cual fué la fecha de su fallecimiento? «Murió en Roma, escribe el P. López, el año de 1524, habiendo hecho aquella jornada por orden .. de Felipe II.» Imposible, observa Echard; en 1524 aun no había nacido Felipe II. «Altamura le cita en 1565, y tal vez sea ese el verdadero año de su muerte.» El historiador del Colegio Mayor de Santo Tomás, atestigua que falleció en 23 de junio de 1564. Pero no pudo espirar ni en 1564, ni en 1565, si como a una voz afirman los autores poco ha mencionados, se le envió a Roma en el pontificado de Gregorio XIII, y en 1573 censuró diversas obras de Carranza. Todo podría arreglarse cómodamente sin más que trocar el 6 del año 1564 en 7. En ese caso, acabaría sus días en 1574, vecino a los ochenta de su edad.

* * *

Cuantos escritores mencionan el título del libro del P. Ochoa, lo hacen con poco esmero y escrupulosidad. Unos, como Echard, Vigil y la Enciclopedia de Espasa, lo enuncian de esta suerte: *Omnes primariae Conclusiones omnium et singulorum articulorum Summae D. Thomae additionumque in carmen redactae, quo facilius memoriae mandari possint*, Romae, anno 1565. Otros, como Altamura, Nicolás Antonio y la Biografía Eclesiástica Completa (tom. XV, 749), lo reproducen así: *Omnes primariae conclusiones omnium et singulorum articulorum partium Divi Thomae, additionumque in carmen redactas, quo facilius memoriae man-*

(1) *Más luz de Verdad Histórica sobre Felipe II, el Prudente...* Madrid, 1892, pág. 427.
(2) *Heterodoxos,* II, 408.
(3) *El Doctor Navarro,* págs. 321-328.
(4) Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, tom. V, pág. 454.
(5) *Historia Crítica de la Inquisición de España...* Barcelona, 1870, tom. II, pág. 179.

dari possint. Romae, anno 1565, sólo que la Biografía, en vez de *quo*, encaja el solecismo *qui*. Según la predicha Historia del Colegio Mayor, escribió Ochoa: *Conclusiones omnium et singulorum articulorum partium Divi Thomae Additionum que in carmen redactae...* A su vez Du Plessis d'Argentré, asegura que *primarias Conclusiones omnium articulorum totius Summae Sancti Thomae in carmen redactas edidit*, Romae, 1565.

Por fin, el Sr. Cejador, en su *Historia de la Lengua y Literatura castellana* (tom. III, p. 77) copia el epígrafe de este modo: *Omnes primariae conclusionum... D. Thomae... in carmem redactae*. Roma, 1565, que carece de sentido y de gramática.

Estas inexactitudes nacen de que no se ha visto el libro; nada tiene de particular; es raro y cuesta bastante el encontrarlo. Nosotros vimos un ejemplar en la «Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele», de Roma, que se computa entre los libros raros, y lleva la signatura 68, 13, A. 64. Lo describiremos minuciosamente empezando por su título: Omnes | Primariae | Conclusiones | Omnium | Et Singulo= | rum articulorum, partium = Divi Thomae Additio= | nvmq; quibus titulis quærentibus respon= | detur, in carmen redactæ, quo faci= | lius memoriæ mandari possint. | Avtore R. P. F. Ioanne | Ochoa dominicani instituti | ac Sacræ Theologiæ | professore. (adornito tipográfico), Romae Apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem.—M. D. LXV.

En 8.° de 150 × 97 hmm. 3 hs. prels., 4-101 hs. texto, 102 post-scriptum, licencia, colofón, 2 hs. s. t. Signs. A-N cuaternos. Portada, vto. bl.—Frater Ioannes Ochoa ad lectorem.—Dísticos de Juan Mallara al autor.—Texto, Finis, Lavs Deo. —Ochoa al lector.—Con licencia de los Superiores.—Colofón: Romae. | Apud Antonium Bladum, | Impressorem Cameralem. | Anno Domini | M. D. LXV. Un grabado en madera de la Trinidad y a la vuelta una águila coronada. Erratas. El texto a línea tirada, caracteres itálicos, papel delgado, impresión mediana, siglas ortográficas, capitales en las cuestiones, números en los versos, y el epígrafe superior lleva el título de la parte de que se trata.

* * *

Refiere el P. Ochoa en el Prólogo que, siendo joven, compuso estos versos para grabar más fácilmente en la memoria las primarias conclusiones de todos los artículos de la *Suma;* y en cuanto sufría la ley de la poética, procuró hacerlo con las palabras del mismo Santo, sin mirar ni a la elocuencia, ni a la elegancia, ni al brillo del lenguaje. Cayó el libro en manos de algunos, placióles y le suplicaron que lo imprimiese; quiso hacerlo, omitiendo el nombre del autor, mas no se lo consintieron. Tal es la razón de publicarlo, y lo avisa para que no se llamen a engaño y queden defraudados los que esperaban de sus canas y estudios otros tratados más profundos y prolijos.

Distribuye la obra de la siguiente manera: la primera parte se extiende hasta la página 19v; en la 20r, comienza la primera de la segunda, que llega hasta la 37v; en la 38r, la segunda de la segunda hasta la 66v; la tercera comprende los folios 67-84, y al terminar inserta el siguiente dístico:

Explicitur sapiens quod noster scripsit Aquinas,
Supleat ex quarto caetera discipulus.

Las Adiciones se encierran en las hojas 85 (dice equivocadamente 185), 101.

El método es simplicísimo; pone el epígrafe de la cuestión y explana ésta en exámetros; en determinadas palabras de los mismos coloca números llamativos, que indican en el margen los artículos a que aluden. Dejando tales números, para no entorpecer el sentido y desfigurar la factura de los versos, véase cómo explica la cuestión primera: *De ipsa sacra Doctrina qualis sit, et ad quae se extendat.*

Doctrinam e coelis hanc descendisse necesse est.
Ipsa sub alterna est: una est: Supereminet altum
Haec speculativis operativis quoque cunctis.
Altior haec reliquis Sapientia Summa. Deusque
Hujus subjectum, Quae, quamvis non probet ipsa
Principia, ex illis deducit. Multa figuris
Abscondit sensus fortunaque littera plures.

La cuestión 2.ª *De Deo, An Deus sit*, desenvuelve en los siguientes términos:

Esse Deum notum est. Effectus sed mihi monstrant
Motus, causa, potens, Summum quod cuncta gubernat.

Cuando pasa a explicar otra parte, se expresa de esta forma:

Incipit Secunda Secundae Sancti Thomae. Quaestio prima: De fide quoad objectum.

Objectum fidei primum tu dicito verum.
Complexum est nobis, res incomplexa sed ipsa.
Nilque subest falsi. Non visum sit neque scitum.
Distinguo numerans certos credenda per artus,
Hi non creverunt, nunc nosco clarius illos.
Aptus et est numerus bis sex vel bis quoque septem:
Symbola proponunt apte hos, quae Papa reponit.

Y, concluída la obra, volviendo la vista al lector, le endereza los siguientes dísticos:

Dogmata Aquinatis conclusimus omnia nostro
Carmine, quae docuit partibus ille tribus.
Gloria, Christe, tibi, nostros qui perficis actus:
Donasti versu claudere qui ipsa meo,
Ille Panomphaei scripsit mysteria Summi
Simplicis ac Trini, cuncta creata simul;

Et mores hominum, virtutes, dona tonantis,
Per quae conscendam regia celsa poli,
Et quae vitarem peccamina turpia, quo fit
Tartara ne videam, ne stygis ima petam.
.....
Tu mea pars solus, mea lux, mea munera regnum:
Tu mea dulcedo, solus et omne bonum.

Altamura no titubea en llamar a Ochoa eximio poeta No es tan benévolo Gravina, a fuer de émulo del vate. «Compuso, dice, en verso exámetro, un poco áspero, por exigirlo así la materia; pues, empeñándose en reproducir las sentencias, no logró hermanar las ideas con el esplendor de la razón, el ornato con la cadencia y sonoridad, la belleza con la fluidez de la poesía.» Aunque no hemos de negar que se tropiezan en el poema versos duros, en que aparecen como descoyuntadas las frases; pero, en general, se advierte que el autor dominaba este género de composición, y que tenía un oído avezado al número y ritmo de la poesía latina. Por otro lado, obtuvo el P. Ochoa lo que pretendía, encerrando en un libro compendiosamente las primarias conclusiones de la *Suma;* sólo que, para aprenderlo de coro, se necesitaría, además de privilegiada memoria, una afición tan decidida como la del poeta dominico al Parnaso del Lacio.

El historiador del Colegio Mayor de Santo Tomás, de Sevilla, supone que el P. Juan Ochoa escribió el libro de las Conclusiones, estando en Roma, para matar el ocio; mas el propio autor, según hemos indicado, significa que lo compuso siendo aún joven, y se debió estampar cuando residía el teólogo dominico en España, si no andan descaminados, el año de la impresión, y los escritores que ponen su viaje único a la Ciudad Eterna en tiempo de Gregorio XIII, que rigió de 1572 a 1585 el timón de la nave de San Pedro.

* * *

Gloria del P. Ochoa será siempre haber abierto un camino desconocido al pretender, en cierta manera, versificar la *Suma* del Doctor Angélico, Desbrozada la vía, no faltaron otros teólogos que caminaran por ella. El célebre dominico Domingo Gravina compuso, en 1625, la obra intitulada *Totius Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis Compendium Rhytmicum*, que alcanzó varias ediciones (1); una de ellas, que tenemos a la vista, se hizo en Barcelona en 1640. En sentir del P. Echard, el P. Gravina carece de sal y agudeza en este poemita; y el editor del *Hymnus Angelicus*, del P. Penon, le tacha de falta de claridad en la exposición de las sentencias, y de poca destreza en la selección de las palabras; de suerte que el lector se ve obligado frecuentemente a recurrir al texto de Santo Tomás para enten-

(1) En la Sala de Mss. de la Universidad de Salamanca se conserva manuscrito un «Compendio en verso de la *Suma* de Santo Tomás, copiada de la que imprimió en Nápoles» el P. Gravina. No lo registra en su *Catálogo de los Libros Manuscritos* el Sr. La Fuente.

derlo. El P. Gravina no se desdeñó, según dice, de componer en verso sobre esta materia, teniendo a la vista el ejemplo de los Santos Padres y queriendo contrarrestar el influjo de los herejes, que se valen de la poesía para sus fines depravados. A su juicio, los compendios en prosa no se retienen tan fácilmente en la memoria, y el que compuso en verso el P. Ochoa no satisface por su aspereza y emplearse el exámetro. Él, imitando al Angélico, adoptará los versos leoninos más aptos para aprenderse de coro. Consta el poema de 5.290 versos y 2.990 artículos, en que se contienen las tres partes y el Suplemento de la *Suma* con sus correspondientes cuestiones. Empieza de esta manera:

Quaestio prima. De Sacra doctrina qualis sit et ad quae se extendat.

Doctrina haec revelata,
Deo est subalternata,
Unitatem retinens.

Praxi praestat, theoria
Dignissima est sophia,
Objecti praestantia.

Sed non caret argumentis,
Sacra celat velamentis,
Plures sensus explicans.

La *Quaestio 2, De Deo an sit* se explana en estos tres versos solos, que están lejos de expresar lo que expresan los de Ochoa sobre el mismo asunto:

Deum dicas per se notum,
Demonstrare scias motum
Ejus existentiam.

Tampoco abarca Gravina en la *Secunda secundae, quaestio prima, De Virtutibus theologicis et de Fide quoad objectum* cuanto supo encerrar Ochoa en los siete versos antes citados.

Dicas Dei majestatem,
Prout primam veritatem
Nostrae objectum fidei.

Quoad nos est quid complexum,
At in se quid incomplexum,
Nulla in fide falsitas.
Non sunt visa, vel monstrata,
Bene tamen revelata
Fidei mysteria.

Per articulos secantur,
In dies revelabantur.
Numerantur congrue.
Et decenter collocata
In symbolo; explanata
Decretis Pontificum.

La peroración, imperfecta en cuanto al latín, se enlaza naturalmente con las estrofas de Santo Tomás:

Eja, Christe, nos agnosce,
Libro vitae nos reprosce (sic) (1)
Cum electis inseri.
Ut consortes tuae sortis
Et a poenis dirae mortis
Eruamur inferi.

Bone Pastor, panis vere,
Tu nos bona fac videre,
In terra viventium.
Tu qui cuncta scis et vales
Cohaeredes et sodales
Fac sanctorum civium.

(1) Reprosce, sin duda, por reposce; pero reposce, ¿equivale a repone? ¡Fuerza del consonante, a lo que obligas!...

En verso leonino se escribió también el *Hymnus Angelicus sive Doctoris Angelici Summae Theologiae Rytmica (sic) Synopsis. Quaestiones 612, articulos 3.120 complectens.* Su autor, el dominico Fr. Francisco Penon. La impresión madrileña del Hymnus, hecha por Benito Cano en 1786, salió cuidadosamente revisada y ordenada. Avisa el editor a los lectores que el P. Penon procuró exponer con claridad y pureza las conclusiones de Santo Tomás y esmerarse en la limpieza de la dicción, y que no vacila en sacrificar la elegancia y la poesía en aras de la exactitud y de la verdad. Por eso prefiere esta *Suma* a la compuesta por Gravina, que, aunque más atildada en la versificación, es menos exacta en reproducir la mente del Angélico.

Sin duda que a Penon se le puede aplicar el juicio de Echard sobre Gravina: fáltanle gracia e inspiración poética, y su fraseología no se aceptaría en el Helicón. En lo demás, su pretensión no es otra que ofrecer un medio fácil de que la *Suma* se encomiende a la memoria. Distribuye el libro en cinco cánticos, conforme a la división de la portentosa obra del Doctor Angélico; a la segunda parte corresponden dos, y al Suplemento uno. En el margen señala el argumento de la cuestión, y por números intercalados en los versos indica los artículos; a veces, en notas, colocadas al pie de las páginas, se esclarece algún punto dificultoso del texto. Para que se pueda cotejar con Ochoa y con Gravina, trasladaremos los pasajes paralelos a los que hemos recordado de dichos autores.

Al margen: Sacra Doctrina, q. 1, art. 10:

Pange lingua Disciplinam,
Necessariam Doctrinam
Praeter Philosophiam.

Haec Scientia superna
Una manens unit una
Praxim et theoriam.
Haec eminet aliarum
Regina Scientiarum,
Vera Sapientia.

Numen ipsum contemplatur,
Contemplans argumentatur,
Sorte sibi propria.
Metaphoras Scripturarum,
Uniusque textus harum
Plures sensus explicat.

Y en una nota, al pie de la página, explica los diversos sentidos de la Escritura.

He aquí cómo propone la *Dei existentia*, p. 2, art. 3:

Demonstrat non notum per se,
Demonstrari Deum posse,
Et hunc esse publicat.

Con no mucha mayor gentileza y lozanía desenvuelve el *Fidei objectum*, q. 1, a. 10, en las tres estancias siguientes:

Primum verum fides spectat,
Cui complexo nulla substat
Falsa propositio.

Non est visum; non est scitum;
Articulis est partitum
Auctis aevi spatio.

Ad numerum reducuntur;
In symbolum rediguntur,
A Summo Pontifice.

No se halla peroración ni resumen en el himno; se concluye hablando del Purgatorio con esta estrofa, repuntada de gerundianismo:

Solvitur hic illo prius
Hic te prius pia pius
Ab omni piaculo. Amen.

El R. P. Martínez Vigil, en *La Orden de Predicadores* (pág. 256), da noticia de que el Rvmo. P. José Carreras, O. P., «puso en verso latino un Compendio de la *Suma* de Santo Tomás, Mss. en el Colegio de Ocaña». No hemos podido verlo, como hubiera sido nuestro gusto; pero en cambio, hemos leído una teología rimada manuscrita que, a nuestro entender, debió su nacimiento a alguna de estas *Sumas* versificadas, y que por eso no juzgamos ajeno al asunto darla a conocer.

En la Sala de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid se guarda, con la asignatura Mss. 857, un libro en 8.º de 146 × 98 mm. y 333 folios, que no ostenta título alguno. Una mano posterior a la del copista de la obra escribió a la cabeza de la primera página: Summa Theologie Versibus Leoninis. Autore... *(sic)* Anonimo *(sic)*. Apenas se comienza a hojear el escrito (que por los teólogos que alega, parece pertenece a la segunda mitad del siglo XVII), se echa de ver que su autor es un escotista de los finos; defiende la distinción formal *a parte rei*, los decretos condeterminantes, la venida del Verbo, en caso de no existir el pecado de Adam, la distinción entre el Espíritu Santo y el Verbo, aunque aquél no procediera de éste... Sobre la Concepción Inmaculada de la Virgen, se expresa en los siguientes términos:

Ego quidem memor dicti
In franciscana relicti
A Patre familia
.....
Quod originale infectam
Culpa prolem tam perfectam
Negare non vereor.

Por el corte de los versos presumimos que se compuso este Compendio después de vista la *Suma* de Gravina, y tal vez para contrabalancear su influencia y la de otras semejantes, y para propagar las ideas escotísticas, valiéndose del mismo medio que la Escuela rival empleaba, a fin de extender su esfera de acción. Comprende todas las partes de la Teología dog-

mástica: Prolegomena, de Deo Uno et Trino, Creatore, Incarnatione, Gratia, Actibus humanis, legibus, peccatis, virtutibus, Sacramentis in genere et in specie, Novissimis. Explica el autor los términos y estado de la cuestión, alega pruebas escriturarias y patrísticas, se pone objeciones y las resuelve. Para demostrar la Concepción Inmaculada de la Virgen, trae argumentos del Génesis, Números, Cantar de los Cantares, Psalmos y el fárrago de escritores de los doce primeros siglos, casi todos apócrifos o mal interpretados, que se hizo moda aducir en el siglo XVII. Como hemos indicado, el teólogo-poeta defiende las doctrinas escotísticas, pero se muestra indulgente y respetuoso con las sentencias de las otras Escuelas; califica de probable la Ciencia Media, porque:

Sunt et de minorum gente
Docti, qui de Scoti mente
Hanc deffendunt acriter.

Los argumentos en obra tan compendiosa y, por añadidura, rimada, no pueden estar suficientemente desenvueltos; pero revela el autor estar al tanto de los más eficaces para mantener sus teorías, y sin duda que en un tratado más extenso hubiera sacado partido de ellos. Aparece asimismo muy versado en la lectura de teólogos escotistas y conocedor de las doctrinas tomistas y molinistas. Sus versos son fáciles, sueltos, flúidos y bien aconsonantados; no se encuentran en su poema aquellas escabrosidades de rima que se manifiestan en otras composiciones semejantes. Daremos una muestra fehaciente en confirmación de lo que afirmamos:

In prologum theologiae.

I

Pondus habet naturale
Ad Deum homo, nec tale
Scit per se discernere:
Nec viam novit divinam
Ergo requirit doctrinam
Inspiratam sumere.

Id est quamvis per innatum
Appetitum inclinatum
Deo velim hominem,
Ex eo quod a creatris
Sciam, et a limitatis
Satiari neminem.

Pone el autor notas marginales que declaran el punto discutido; así, al final de la segunda estrofa, se lee: Doctrina a Deo inspirata homini viatori fuit necessaria.

Tractatus primus.

I

Deus est: Haec per se nota
Probatione remota
Manet propositio:
Nam in ea praedicatum
Evidens immediatum
Per se primum sentio.

Quia tamen terminorum
Nunc connexionem horum
Homo non intelligit;
Hinc est quod in hoc probando
Latentes investigando
Rationes colligit.

Tenemos este Compendio rítmico por obra de mérito, curiosa y de agudo ingenio, pero no original en el sentido de que careciera de modelos que imitar; inspiróse su autor, a lo que creemos, en Gravina, al que, a su vez, sirvió de guía y norte Ochoa; a este insigne dominico español, pues, se debe aclamar como primer promotor del género de composiciones rimadas que hemos descrito.

A pesar de su originalidad, no hemos visto que citen a Ochoa ni Gener en su *Syllabus*, ni Gallardo en su *Ensayo de una Biblioteca de libros raros y curiosos*, ni Adolfo Castro al hablar *De la poesía hispano-latina (Biblioteca de Autores Españoles*, XLII), ni Hurter en su *Nomenclator*, cuando tan literalmente sigue a Echard en lo que concierne a escritores dominicos, ni Rodríguez Marín en la *Universidad de Osuna y Cervantes;* en cambio le menciona Du Plessis d'Argentre en su *De Praedestinatione ad Gloriam et Reprobatione Commentarium Historicum* (página 141), como defensor de la predestinación a la gloria ante praevisa merita.

A. Pérez Goyena.

BIBLIOGRAFÍA

Arens, Bernard, Handbuch der katholischen Missionen *(Manual de las Misiones Católicas)*, Freiburg im Breisgau, 1920, Herder, XIX y 418 páginas, 222 × 145 milímetros.

Dado el movimiento de misiones, que cada día es más intenso y que va ganando para la gran causa a los católicos de todas las naciones, un Manual como el presente era necesario para orientarse en este gran movimiento.

Empieza el P. Arens tratando en la Primera Parte de los Directores de todas las misiones, especialmente de las Sagradas Congregaciones de Propaganda Fide y por la Iglesia Oriental, y lo hace en 16 páginas escasas. Con esto está dicho que la exposición, aunque exacta, es algo deficiente; nos atreveríamos a decir, que es lo más deficiente de todo el libro.

La Segunda Parte es sobre el personal misionero y las misiones mismas. Esta parte, tratada magistralmente, es sin duda la más importante de la obra. Abarca desde la página 26 hasta la 187. Trata primero del personal misionero que podemos llamar europeo, porque o es europeo o descendiente de europeo (como los americanos empleados en las misiones). Ante todo vienen el clero regular, que es, con mucho, el más numeroso, y el secular, que es también ya muy considerable. Todo con estadísticas exactísimas, por ejemplo, con el número de religiosos sacerdotes, clérigos y legos de cada Orden o Congregación, y el número que tienen en las misiones, las misiones que ocupan, la nacionalidad de los religiosos, etc. Algunas faltas se le escapan, como no podía menos de suceder en un trabajo de tanto detalle. Así, por ejemplo en la Misión de Kiangnan pone simplemente que los misioneros son de nacionalidad francesa. Es cierto que lo son la gran mayoría; pero hace ya bastantes años que trabajan con ellos otros misioneros italianos y españoles, que al fin hace meses han fundado Misión aparte. Esto no quita nada del mérito extraordinario del autor. Las mismas estadísticas, hechas con singular esmero, siguen después en dicha Segunda Parte, sobre los religiosos de las Congregaciones de Hermanos y sobre las religiosas, hoy tan numerosas en las Misiones.

Esto en lo que toca a los misioneros europeos. Después vienen las estadísticas de los indígenas: sacerdotes, Hermanos, religiosas y catequistas.

A continuación siguen las estadísticas de todas y cada una de las misiones, con los siguientes apartados: número de sacerdotes y cuántos indígenas hay entre ellos; número de Hermanos, y cuántos indígenas; número de religiosas, y cuántas indígenas; número de catequistas, de seminarios y seminaristas, de católicos, de catecúmenos, de iglesias y capillas, de escuelas y de niños que asisten a ellas. Y todo esto hecho con precisión exquisita, ateniéndose a las estadísticas más recientes, sin exageraciones, distinguiendo entre lo cierto, lo aproximado y lo dudoso.

La Tercera Parte es también bastante extensa, desde la página 188 hasta la 255. Esta Parte, ni está en sí tan estudiada como la anterior, ni se presta tanto a la exactitud de las estadísticas. Con todo, el P. Arens ha hecho un trabajo muy concienzudo, y nos da noticias muy interesantes sobre los establecimientos de educación, y más sobre la misma educación del personal misionero: sacerdotes, Hermanos y religiosas, tanto europeos como indígenas, y de los catequistas indígenas. Es muy instructivo el ver además de la formación religiosa y científica, los conocimientos lingüísticos, sobre Pastoral de Misiones, ciencia de las Misiones, higiene de los trópicos, etc., con los cuales se prepara a los misioneros, según las diversas Misiones, para ejercer dignamente su ministerio. En esta Parte dedica el P. Arens un espacio considerable a estudiar los diversos establecimientos alemanes de preparación misionera, punto tratado con máxima competencia por el autor, pero en el cual, a nuestro juicio, podía haber sido más breve, puesto que muchas Congregaciones tienen casi la misma preparación y por lo tanto no hay necesidad de repetirla en cada una.

La Parte Cuarta, aunque con brevedad (256-269), trata muy prudentemente el punto sobre los fondos de las Misiones. Con razón dice el P. Arens que es imposible saber los ingresos de las Misiones católicas. Muchos puntos, como los gastos que hacen las Ordenes y Congregaciones en la formación de los que han de ser misioneros y muchos donativos particulares no se registran ni pueden registrarse en las limosnas para las Misiones. Así, que carecen de fundamento muchas de las afirmaciones que suelen hacerse sobre la superioridad de los ingresos de las Misiones protestantes con respecto a las católicas.

En la Parte Quinta se trata de las Asociaciones de Misiones. Como son éstas tantas, es imposible en un simple Manual tratar de todas con alguna extensión, y así, con muy buen acuerdo, deja esto el P. Arens para tratarlo en libro aparte. Las 196 que se enumeran en el Manual están tratadas a modo de Estadística con los datos más precisos sobre cada una.

La Parte Sexta versa sobre las Revistas católicas de Misiones; 281, además de los Anuarios, enumera el autor. Confiesa éste con modestia que a pesar de sus esfuerzos, no ha podido presentar una lista completa de todas las revistas; pero con todo ha logrado presentarnos casi todas con los datos preciosos que sobre ellas aporta.

La Parte Séptima, aunque corta (páginas 350-371), es muy instructiva y está magistralmente tratada. Versa sobre la llamada Ciencia de las Misiones, y los trabajos que sobre ella se han hecho en las diversas naciones. Abarca la Ciencia de las Misiones principalmente tres ramas: la historia de las Misiones, el conocimiento de las Misiones en la actualidad, y doctrina sobre las Misiones o sobre los principios de las Misiones. Con razón pone el P. Arens como principal representante de esta Ciencia a la Alemania católica. Las cátedras para Ciencia de las Misiones, la Revista destinada a esta misma Ciencia y las obras preciosas sobre algunos puntos de Misiones son una página de gloria de los católicos alemanes. Preciso es confesar, sin embargo, y el mismo P. Arens lo insinúa, que el tono fuerte de polémica personal que adoptaron varios de los tratadistas católicos de Misiones, producía una penosa impresión a los que mirábamos de lejos la contienda, verdaderamente indigna de una causa tan grande, como es la causa de las Misiones. En la parte que atañe a la historia de las Misiones, el P. Arens reconoce el papel honroso y aún predominante que han tenido en nuestros días los historiadores españoles.

Por último, cierra el P. Arens su Manual con la Octava Parte, muy interesante y práctica, sobre las actuales vías de comunicación para las Misiones, precios de los viajes de los misioneros y la dirección de la correspondencia con todas las Misiones.

El P. Arens puede estar completamente satisfecho de su Manual. Aunque con algunos defectos propios de una obra nueva y de tantos datos positivos, el Manual representa un trabajo enorme y un conocimiento profundo de la materia. Es verdaderamente indispensable e insustituíble; y el que quiera tener un conocimiento algún tanto profundo de las Misiones, necesariamente deberá hacerse con él.

H. Gil.

Le Motif de L'Incarnation et les Principaux Thomistes Contemporains. Librairie Alfred Cattier, Marcel Cattier, éditeur, Tours, 1921. Un volúmen de 220 × 140 mm. Precio, 12, 50 fr.

Al repasar las páginas de este libro, viene inmediatamente y sin querer a la memoria el *Christus Alpha et Omega*, en que se trata amplia y detenidamente la misma materia, aunque no del mismo modo. Realmente el esclarecido autor es, lo que hoy se llama, un especialista en ella. La ha estudiado con cariño y profundidad, la ha examinado a la luz de los principios de la teología positiva y escolástica y ha logrado poner en claro ciertos puntos confusos e implicados. En tres partes divide el volumen: la primera se dirige a responder al R. P. Hugón, O. P., y a examinar las teorías de cuatro teólogos distinguidos; la segunda analiza los pareceres de los Santos Padres y de cinco tomistas contemporáneos; la tercera se reduce a sacar algunas consecuencias para gloria de Cristo y de María.

Empieza por definir netamente el estado de la cuestión, mal entendido aun por teólogos de nota, y hace resaltar que no se trata de una sutileza escolástica, sino de un asunto importante, si bien juzgamos que no es de la trascendencia que supone el docto autor. Recoge con diligencia textos escriturarios y patrísticos en pro de su sentencia escotística, de que el Verbo Eterno se humanaría, en virtud del presente decreto, aun en el caso de no pecar Adán; procura esclarecer los testimonios ambiguos, refutar las objeciones de los adversarios, y sabe poner muy de relieve los puntos flacos de las sentencias contrarias. Insiste mucho en que los tomistas tienen que probar dos cosas íntimamente entre sí ligadas y dependientes una de otra: que el Verbo encarnó por *solo* el pecado, y que ni Adán inocente, ni los ángeles recibieron la gracia de Cristo. Una parte lleva consigo la otra. Por eso, para cuartear los fundamentos de la opinión tomista y consolidar la escotística, pone grande empeño en manifestar que los Santos Padres atribuyen al Verbo humanado la gracia de los ángeles, y aun alega en apoyo de esto testimonios de Santo Tomás. Y añade aquí que la respuesta del R. P. Hugón pretendiendo explicar al Angélico no es satisfactoria: afirmar que sostiene el Santo evidentemente la venida del Hijo de Dios por solo el pecado, y que, por tanto, defiende que la gracia de los ángeles y de Adán inocente no proviene de Cristo, es mostrar lo que debía haber hecho, no lo que hizo. Además, la retorsión del argumento salta a los ojos: propugnó en sus postreros escritos claramente lo segundo; luego se retractó de lo primero.

No solamente refuta al R. P. Hugón en este y otros raciocinios, sino que señala muchos defectos en los sistemas de Cayetano, Molina, Salmanticenses, Billot, inventados como sostén de la teoría tomística, y en las explicaciones de Hurter, Pesch, etc., de los que hace minuciosa anatomía. A manera de corolario o conclusión, descubre la brillantez y magnificencia de la sentencia escotística que, a no dudarlo, redunda en gran gloria de Cristo. Un teólogo notable español, el R. P. Prado, O. P., intentó probar no hace muchos años que era más gloriosa a Cristo la teoría tomística que la escotística: puede ser; pero el R. P. Crisóstomo, autor de esta obra, patentiza que la última es deslumbradora. No admira, por tanto, que cada vez, como afirmaba el R. P. Casanova, O. S. F., vaya ganando más terreno. He aquí los principales rasgos de este libro, en que su preclaro autor, diremos con el R. P. Hugón, despliega mucha ciencia y erudición, propone sus argumentos con claridad y vigor y con íntima convicción que tiende, por el momento, a comunicarse.

Mas, reconocido y confesado todo esto, nos ha de permitir el R. P. Crisóstomo que le manifestemos que se nos figura quedar vacilante el punto capital de la cuestión. Como observa atinadamente el autor, se ha de presuponer en este estudio un axioma irrecusable: lo que depende de la voluntad li-

bre del Señor lo hemos de buscar en los principios constitutivos de la Teología. ¿Qué nos enseñan del motivo adecuado de la Encarnación la Escritura y la Tradición? Pensamos que el Rdo. Padre, llevado de los prejuicios de su arraigada persuasión, califica de textos oscuros los que son claros y de claros los que son turbios. El testimonio, v. gr., de Matt. XVIII[11], *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat*, y de I Timoth. I[15]... *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*..., no tienen eficacia, porque no dicen *sólo* a salvar los pecadores vino el Hijo de Dios a este mundo. Pero ¿qué hermenéutica se aplica aquí? Las sutilezas de Escuela... Los textos deben entenderse en sentido obvio y natural si no hay motivo sólido que lo disuada; y en el caso no parece existir. San Agustín, como notó el P. Hurter, entiende esos u otros semejantes en sentido exclusivo. ¡Es cosa bien peregrina! Jamás pasaje alguno escriturístico, según advirtió el P. Pesch, hace mención expresa del fin nobilísimo y primordial de la creación de Cristo, pregonado en la teoría escotística, y en cambio, la hace repetidamente del secundario y menos noble. Responde el Rdo. Padre que equivalentemente se manifiesta aquel fin en la Escritura. Mas ¡qué equivalencia! Para declararla es preciso recurrir a discursos prolijos, a interpretaciones nebulosas, a suposiciones más o menos probables. Del texto de los Proverbios, VIII[22], en que tanto confían los escotistas, menciona el esclarecido autor varias interpretaciones de exégetas católicos que excluyen su sistema.

De igual modo procede con los testimonios de Santos Padres. Afirma, por ejemplo, San Ireneo: si la carne no hubiera debido salvarse, jamás el Verbo de Dios habría venido. En este texto tenemos equivalentemente hasta el *sólo*. Para desvirtuarlo se acude a algunas frases y conceptos menos transparentes del Santo Prelado. Volvemos a preguntar: ¿qué hermenéutica se usa? Notorio es que, según sus doctrinas, lo oscuro debe explicarse por lo claro; sin embargo, aquí no se adopta esa regla y se prefiere poner al glorioso Obispo en contradicción consigo mismo. Ya concede el ilustre autor que no hay Padre que expresamente afirme la venida del Verbo sin el pecado de Adán; pero se vale de un argumento indirecto para afianzar su tesis. Aseguran muchos Padres, todos según el autor, que la gracia de los ángeles proviene de Cristo; luego deben mantener la primacía de Cristo en la creación. Opinamos que no es un argumento insuperable ni mucho menos. Dado de barato, y de ninguna manera concedido que los Padres fueran de ese sentir, había que probar: 1.°, que tenían las mismas nociones y tan precisas ideas en esta materia como los teólogos, para ver la mucha dependencia de los dos miembros de la proposición citada; 2.°, que en su concepto, no podían compaginarse las dos cosas. Habrá leído el Rdo. Padre en *Christus Alpha et Omega* que teólogos, no de *infimi subsellii*, las reputaban compatibles. Verdad es que allí se les arguye de ilógicos; ¿se darían por vencidos si vi-

vieran? 3.º, que no puedan padecer algo humano incurriendo en alguna contradicción, como el Rdo. Padre deja entrever que acaeció a Santo Tomás, con ser, según todos, el príncipe de la Teología.

Hace asimismo hincapié el insigne autor en que no pueden explicarse, sino en su teoría, la creación, el supernaturalismo. Dado de barato, digo otra vez, y de ningún modo concedido semejante aserto, ¿qué con ello? Si de la Escritura y tradición consta una verdad, hay que admitirla aunque se encuentren dificultades en la explicación de otras. Por fin, diremos que ¡ojalá el Rdo. Padre reflejara siempre fielmente el pensamiento de los autores a quienes combate y los tratara con más indulgencia! Al P. Hurter no se le reconocerá del todo en las páginas del libro en donde se expone su sentencia. Por abreviarlo, omite el Rdo. Padre no poco que vigoriza su argumentación y aclara su idea; repréndele asimismo por falsear el sistema de los escotistas, cuando el P. Hurter no se refiere en particular a ellos sino que explica la sentencia general sustentada por grandes teólogos que no militan en el escotismo. Y aunque hubiera errado, no merecía tan acre censura. Pensión de todos los hombres, no iluminados de lo alto, es el errar; y de ella no se ha librado el esclarecido autor en esta obra: llama, v. gr., Catalán de Mouzón al Sr. Catalán o Catalá de Monsonis, O. P., Obispo nombrado de Lérida; hace dominicos al premonstratense Felipe Bernal y al benedictino Sedlmayr; reproduce incorrectamente el título del libro escrito por aquél, y lo que es más, parece desconocer la existencia de dos Cornelios Jansenios, del célebre escriturario Obispo de Gante y del Patriarca del Jansenismo, Obispo de Iprés. A aquél y no a éste aludía Lesio y le concedía la autoridad exegética que justamente se há granjeado, singularmente con su llamada «Concordia Evangélica». Vázquez no pudo citar obras del Iprense, porque murió en 1604, cuando éste no soñaba en fatigar las prensas con sus escritos.

Lealmente hemos expuesto nuestro parecer sobre esta docta monografía; reconocemos gustosos su mucho mérito; creemos que ilustra de tal suerte la cuestión, que se hace indispensable para cualquiera que desee estudiarla o tratarla a fondo; pero sus argumentos sobre el punto decisivo no aparecen tan diáfanos y limpios de nieblas como hubiéramos querido.

A. Pérez Goyena.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié sous la direction du R.me dom Fernand Cabrol, abbé de Farnborough, et du R. P. dom Henri Leclercq, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascículos XLI-XLVII.—París, VI. Librairie Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail-Rue de Vaugirard, 82, 1921-1922. Cuatro fascículos de 190 × 280 milímetros, columnas 1.641-2.800 del tomo IV y 1-1.023 del V.

Los fascículos de este importante Diccionario que tenemos a la vista encierran tal número de artículos y noticias, que es imposible hacer referencia a todos ellos y examinar su valor adecuadamente. Por eso hemos de limitarnos forzosamente a estudiar los principales.

Termina el fascículo 41 con el artículo referente al derecho persecutorio en los primeros siglos del cristianismo, debido al P. Leclercq. Aquí se consigna casi únicamente la bibliografía, que es inmensa, habiéndose expuesto la doctrina en el fascículo anterior. El segundo artículo es una descripción sucinta, pero técnica, de los manuscritos litúrgicos de Dublín, hecha por el competente hagiógrafo M. Espósito. En el tercero se estudia la vida y el *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, de Du Cange, tan conocido y manejado por los medievalistas. Sigue a él otro sobre el duelo judiciario, que encontramos algo pobre, sobre todo en lo que toca a España, en cuya parte legislativa y literaria se podía haber espigado no poco hasta los tiempos de Alfonso *el Sabio*. Muy interesantes resultan el trabajo acerca del uso del agua en la liturgia y el dedicado a tejer la historia de la escuela en los tiempos antiguos. Con todo, en éste hallamos también bastante menguados los datos que se refieren a España. El P. Leclercq, que es el autor del estudio, se ha contentado con extractar lo que en su *Espagne chrétienne* dice acerca de San Martín de Braga, Sisebuto, San Braulio, el incomparable San Isidoro, a quien el diligente benedictino considera como mediocre compilador, y San Valerio. El tratado *de viris illustribus* del gran Arzobispo de Sevilla, el de San Ildefonso y el anónimo de las Vidas de los Padres emeritenses, por no citar otros, le hubieran proporcionado materia para ampliar convenientemente esta parte del artículo. Otro de los temas al que se ha consagrado atención especial, es el de la escritura. Claro está que en él no se pueden exigir más que las líneas generales, trazadas con precisión, y así sucede en general; pero respecto a la escritura visigoda es tal la penuria de datos, y son éstos tan embrollados, que arguyen un desconocimiento completo de su origen, desarrollo y decadencia. La letra visigoda no tuvo su apogeo en el siglo IX, como se afirma, sino en el X, ni se llamó *littera toletana*, en recuerdo de la escuela caligráfica de Toledo, sino porque así plugo al Tudense, del que lo copiaron D. Rodrigo y Alfonso *el Sabio*. En cuanto a los códices, que se citan como ejemplos, además de ser escasos, no son los más típicos. Esto vale principalmente para el manuscrito 3959 de la Biblioteca Nacional de París—del que se reproduce un fragmento—, pues está influído por una escuela caligráfica, distinta de la española, según lo prueba la abreviatura de *per*, que no es la usual en la escritura visigoda, sino la que se empleaba en el resto de Europa. El artículo sobre los edictos y rescriptos en los cuatro primeros siglos del cristianismo, merece toda alabanza.

En los fascículos 43 y 44 hay unos cuantos artículos, verdaderamente

trascendentales, que llenan casi todas las páginas. Son éstos los que tratan de la Iglesia, la Iglesia y el Estado, las iglesias, es decir, los edificios del culto, Egipto, elecciones episcopales, el imperio y el cristianismo. Para los lectores españoles serán de particular interés las columnas en que se habla del Concilio de Elvira, por el P. Leclercq, aunque este trabajo no puede compararse con el del mismo autor en la traducción francesa y refundición de la Historia de los Concilios de Hefele.

Al hojear los fascículos 45 y 46, tropieza uno con verdaderos tratados acerca del incienso, la epiclesis, el episcopado, la era. Pero lo que a nosotros nos ha llamado particularmente la atención es el trabajo consagrado a España. Abarca la historia del cristianismo en nuestra patria desde sus orígenes hasta la invasión árabe en 711 y la de sus monumentos arqueológicos y litúrgicos, en 116 columnas. Nos es imposible dar un juicio completo de todo cuanto aquí se dice. Desde luego su autor, que es el mismo P. Leclercq, conoce bien las fuentes, aunque ignora algunas, que le hubieran podido ser útiles. Sobre el viaje de San Pablo a España, por ejemplo, se han escrito después de Gams, trabajos fundamentales, que citamos nosotros en *Razón y Fe* al estudiar este punto. Para el P. Leclercq, la venida de Santiago es una leyenda. Su argumentación está basada en Duchesne, y no añade nada nuevo. En general, los orígenes del cristianismo están tratados muy someramente y no dan idea exacta del conjunto. Más extensión se concede a la epigrafía, a las iglesias y demás monumentos cristianos; y a fuer de sinceros, hemos de decir que el autor ha sabido beneficiarse largamente de las obras de Lampérez, Puig y Cadafalch, Fita, Amador de los Ríos y de las muchas monografías que han salido a luz aisladamente.

La disertación sobre la virgen española Eteria es exacta, aunque quizá hubiera convenido dejar a un lado ciertas frases, no muy serias, que desdicen del carácter del Diccionario. Pero, por lo demás, se ha extractado bien cuanto acerca de este punto han escrito Gamurrini, Geyer, Férotin, Wilmart, Meister y nuestros artículos en *Analecta Bollandiana*.

Desde la columna 705 a la 732 de los fascículos 47 y 48 se extiende el artículo que el P. Leclercq dedica al problema de las dos Santas Eulalias: la de Mérida y la de Barcelona. Al que conozca el trabajo que sobre este tema publicó el P. Moretus, S. J., en la *Revue des questions historiques*, nada de cuanto escribe el infatigable benedictino le cogerá de nuevas. Ha seguido a aquél en todos sus puntos. Lo que nosotros pensamos sobre este intrincado asunto lo expusimos el año 1920 prolijamente en *Razón y Fe* (tomo 58, pág. 166), y quizá no hubiera estado demás que el P. Leclercq hubiera tenido en cuenta aquel estudio, que parece desconocer por completo.

Señalaremos, para terminar, los hermosos artículos en que se examinan el martirio y sepultura de San Esteban, la Eucaristía, la vida de Eusebio

cesariense y la expansión de la Iglesia en los primeros tiempos de nuestra era.

A pesar de los lunares indicados, juzgamos que los fascículos presentes son digna continuación de los anteriores, y ofrecen un material histórico-arqueológico y bibliográfico, verdaderamente inapreciable.

Z. García Villada.

L'Idée de Vérité, dans la Philosophie de Saint Augustin, par Charles Boyer, docteur ès lettres. Un vol. de 23 × 15 cms., de 272 pages. Paris, G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, 1921. Prix: 16 fr.

Uno de los conceptos más fundamentales de la filosofía agustiniana es, sin duda, el de verdad. Este concepto se halla repetido con frecuencia y ejerce un papel importantísimo en cada una de las partes de la filosofía de San Agustín. En Lógica, nos dice el águila de Hipona, que la verdad es *quae ostendit id quod est* (1). En Ontología: *Verum mihi videtur esse id quod est* (2). En Psicología le oimos exclamar repetidas veces la primera parte de esta fórmula: *Noverim me, noverim te...;* y en Teodicea la segunda parte; pero añade: *Facilius et distinctius concipimus quid Deus non sit quam quid sit* (3). Finalmente, pasando al orden moral y religioso, escribe: *Non esse vera nisi quae sunt immortalia* (4), o también aquel bello y afectuoso suspiro de su alma: ¡Oh hermosura siempre antigua y siempre nueva! *Quam sero te cognovi!*

La idea, pues, de verdad, es en la filosofía de San Agustín una idea madre y trascendental, idea muy principal que el autor ha tenido el acierto de escoger en la filosofía del gran doctor para tema de su libro. Juzgó el Santo, por una parte, que contra la corriente de los académicos de su tiempo, que eran escépticos, y que por desgracia estaban en boga por aquel entonces, convenía demostrar, ante todo, la realidad de la verdad y de la certeza; y como por otra parte, aquella escuela escéptica introducía la división y la desconfianza de la realidad en los espíritus, creyó que sería también conveniente inculcar e infundir en los ánimos la esperanza de hallar la verdad: *reducendi mihi videntur homines... in spem reperiendae veritatis* (5).

El autor se propone demostrar el influjo y las muchas aplicaciones de la idea de verdad en la filosofía agustiniana a la adquisición de la certeza, al conocimiento del hombre, del alma, de la existencia de Dios, de la creación, de la providencia y de la teoría moral. Divide su trabajo en cinco capítulos. En el 1.°, titulado *Vérité et Certitude*, expone los primeros esfuerzos del neófito cristiano, Agustín, por resolver contra los académicos el problema de la verdad y de la certeza. Probada la existencia de la certeza y de las verdades que conocemos, pasa al capítulo 2.°: *La Vérité subsistante;* en él

---

(1) *De Vera Religione*, c. 36.—(2) *Soliloq.*, l. 2., c. 5.—(3) *Tract.* 23 in Joann.; libr. 5 de Triuit., c. 1.—(4) *Soliloq.*, l. 1., c. 15.—(5) *Epist.* 1.ª, n. 1-2, t. 33.

examina dónde se halla el primer apoyo de aquélla y el primer sujeto de éstas, o sea la primera verdad, la verdad suma; así llega a la existencia y naturaleza de Dios. De aquí deduce la necesidad de un acto creativo y providente y la distinción entre Dios y el mundo; y así intitula el tercer capítulo *La Vérité créatrice*. En el 4.°, *La Vérité illuminatrice*, declara las relaciones, principalmente de dependencia, del espíritu humano respecto de la luz suprema. En el 5.°, que es de aspecto moral y religioso, *La Vérité béatifiante*, trata, en general, de la posesión del soberano bien, y en especial de la conexión entre el bien y la virtud, entre la bienaventuranza y la santidad, y también entre la doctrina de Santo Tomás y de San Agustín (235).

Por lo que hace al método, ya queda indicado que San Agustín, para refutar a los académicos, se apoya en la aptitud de nuestro espíritu para hallar la verdad. La adquisición de la verdad, en general, conduce al Santo doctor en último término, hasta hallar una suprema verdad, que es la primera verdad, la verdad misma por antonomasia.

A la manera que Descartes empleó como método filosófico el *Cogito: ergo sum*, de un modo parecido comenzó también San Agustín contra los académicos, tomando por punto de partida el *Cogito*, o sea la realidad de nuestro pensamiento. «Et cum dubitaret: scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit» (1). «R. Tu qui vis te nosse, scis esse te?—A. Scio.—R. Unde scis?—A. Nescio.—R. Cogitare te scis?—A. Scio.—Ergo verum est cogitare te?—A. Verum» (2).

¿Qué alcance dió San Agustín a este método? Creyó Descartes que el sabio filósofo de Hipona no empleaba el *Cogito* en el mismo sentido que él: «Il ne me semble pas, dice Descartes, s'en servir a même usage que je fais» (3). Y añade el autor que, en efecto, el fin del Santo no era deducir del *Cogito* la sola certeza de nuestra existencia, sino también la del mundo que nos rodea: «En leur [aux Académiciens] opposant le *Cogito*, il entend donc leur manifester l'existence de ce monde (37).»

Es más: San Agustín no se contentó con inferir del famoso *Cogito* la existencia propia y la del mundo, sino también la del pensamiento humano en general, porque del análisis de nuestro pensamiento y de sus caracteres sacaba también, en conclusión, la existencia de nuestra alma y la de Dios; y como Dios, el alma y el mundo constituyen el objeto material íntegro de la filosofía, de ahí que se pueda decir que el *Cogito*, de San Agustín, es como el método y principio de la filosofía agustiniana (36-37).

Hemos querido consignar estos datos, ya para declarar cuánto más objetivo, amplio y fecundo es el *Cogito*, de San Agustín, que el de Descartes, ya para refutar una falsa afirmación o apreciación de Pascal. «Selon Pascal, dice O. Hamelin, saint Augustin aurait écrit le *Cogito* «a l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue», et sans «apercevoir dans ce mot un suite admirable des consécuences, qui prouve la distinction

---

(1) *De beata vita*, c. 2. n. 7.—(2) *Soliloq.*, l. 2., c. 1., n. 1.—(3) Lettre (76) a Mersenne, 25 mai 1637.

des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire» (1).

Aunque San Agustín con su *Cogito*, o el hecho del pensamiento, se remonta hasta la existencia de Dios (47-50), conviene tener presente que esta manera de demostrar la existencia de Dios, mal entendida, podría inducir al error del ontologismo; por eso el autor con laudable empeño trata de declarar (213) que el argumento agustiniano bien entendido, se reduce a una de las formas del sólido y conocido argumento de contingencia de Santo Tomás, y que, por tanto, la metafísica del gran doctor africano en este punto es la misma que la del angélico doctor.

El esclarecido autor nos parece digno de loa en este esfuerzo de interpretación y trabajo de aproximacion entre San Agustín y Santo Tomás; y como todo lo que se haga en este sentido es una buena obra, bien será añadir en el mismo sentido de aproximación de San Agustín a las teorías aristotélico-escolásticas, lo que a este propósito escribe C. van Endert: «Die Betrachtung der fortschreitenden Entwickelung seiner Ansichten wird als resultat ergeben, dass sich seine speculation, je mehr sie sich den Fesseln der Schule entwindet, und je selbständiger sie wird, un so mehr auch aristotelisch-scholastichen Ansichten nähert» (2).

Alguna que otra cuestión exigiría tal vez para su inteligencia más declaración, v. gr., la de las «raisons séminales» (127); y alguna, mayor precisión o sutileza, como la teoría aristotélica de la «iluminación» en sus relaciones con el entendimiento agente de Avicena. Y, por último, lo que dice el autor (213), que las dos metafísicas, a saber, de San Agustín y de Santo Tomás, «doivent aboutir à une même théorie de la connaissance», aunque es un laudable y muy explicable conato, nos parece algo difícil de probar, ora porque la comparación del autor «del oficio del fantasma con la criatura como reflejo de la verdad» es demasiado vaga, ora porque las fuentes en que San Agustín bebió su doctrina, que son Cicerón y Plotino—«les deux maîtres d'Augustin en philosophie», que dice el autor, no coinciden sino es también muy vagamente con Aristóteles, maestro de Santo Tomás en la antigua fllosofía, ora, finalmente, porque hay bastante diferencia entre la teoría precisa y completa del doctor Angélico acerca de la teoría del conocimiento en este punto, y las indicaciones, no tan precisas ni tan completas de San Agustín, acerca de la acción mutua entre el objeto sensible y el entendimiento. No creemos, pues, que el autor llegue a conseguir en este sector su buen deseo; pero *in magnis voluisse sat est.*

Estas menudencias no impiden que el trabajo del doctor Boyer sea concienzudo y de mérito, tanto por su fondo doctrinal como por su erudición filosófico-teológica antigua, ora por su claridad y fluidez de la forma, ora por su síntesis final de la filosofía agustiniana, ora, en fin, por su expedición en interpretar algunos textos difíciles del gran doctor y Obispo de Hipona.

E. Ugarte de Ercilla.

---

(1) *Le système de Descartes*, 1911, p. 123, cit. por el autor (ibid.)

(2) *Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit*, 1869, p. 169, nota, cit. por el autor.

ADVERTENCIA IMPORTANTE

El clero español e hispano-americano ha respondido a nuestra iniciativa de publicar ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, con una benevolencia mayor aún de lo que nos atrevíamos a esperar, cuando a ello nos decidimos; las suscripciones aumentan de día en día, y sin jactancia podemos asegurar que en los escasos meses de su vida ha superado la Revista, por lo que a este punto atañe, a nuestras esperanzas.

La redacción, que no tiene más mira que el fomento de los intereses católicos, se complace en poder, *sin aumentar el precio,* añadir dos pliegos a cada número, a partir del presente.

De esta manera queda subsanado el único defecto que algunos le hallaban, y nosotros los primeros: lo exiguo de su volumen.

Antes de terminar, cúmplenos agradecer a los suscriptores, su benevolencia y a cuantos con sus consejos e indicaciones nos han alentado en la empresa, su interés y ayuda.

IDENTIDAD DEL CUERPO MORTAL Y RESUCITADO [1]

No queda mucho por decir para completar el argumento patrístico, toda vez que en el artículo anterior recorrimos ya los cinco primeros siglos de la literatura patrística, y por tanto los siglos de su mayor esplendor. Pero hay además otras razones. La cuestión de la resurrección, sobre la que tanto se había discutido anteriormente, ha pasado a segundo término. Ningu-

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n. I, págs. 19-40. En nota de bienvenida a la nueva revista (Recherches, 1922, pág. 92), el R. Padre Grandmaison notaba en nuestro artículo que estaba escrito con erudición «un poco sobreabundante». Agradablemente nos ha sorprendido tal observación. Temíamos nosotros que algún crítico exigente tildase más bien ciertas omisiones, como la falta de explicación de alguna frase menos clara a primera vista (son poquísimas) de tal o cual autor, por ejemplo, de Eusebio de Cesarea; o quizá echase de menos algún documento importante, v. gr.: la «Didascalia» o varios nombres ilustres del siglo V, que con dolor recorrimos demasiado someramente. Mas la nota de sobreabundancia no la temíamos y, a pesar de la alta estima que nos merece el R. Padre, continuamos en aquella misma disposición de ánimo, sin que por ello queramos negar que algún pormenor podía ser omitido. La razón es clara. Alguien modernamente ha pretendido descartar de su camino el argumento patrístico con el simple gesto de una rotunda negación de todo valor probativo, porque los Santos Padres, dice, al insistir en que resucitaremos en esta misma carne que llevamos (¡son también muchísimas otras las frases que emplean!) no tienden a afirmar la necesidad de una identidad puramente material, etc., etc.; por otra parte nosotros comenzábamos nuestro trabajo afirmando que los Santos Padres y demás escritores eclesiásticos UNÁNIMEMENTE explicaban la resurrección en el supuesto de la identidad de materia. ¿Podíamos, por consiguiente, contentarnos con unos cuantos *verbigratias* y a lo más completarlos con otra rotunda contraafirmación? Y ¿quiénes éramos nosotros ni qué autoridad la nuestra? No obstante, para abreviar lo más posible en lo que no desvirtúa lo substancial de las pruebas, y como con este artículo queda terminada la parte dogmática principal, traspasaremos rápidamente los siglos del escolasticismo y tiempos modernos; pues realmente su estudio puede ya considerarse en cierto sentido como perteneciente más bien a la *historia* de la presente cuestión.

na voz ortodoxa se deja oir ya en defensa de algo parecido a lo de Orígenes. Los grandes Padres y teólogos posteriores, en especial del Oriente, están demasiado absortos no sólo en extirpar las reliquias de viejos errores sino sobre todo en combatir las formidables herejías nacientes del Nestorianismo, Monofisismo y Monotelismo, para dedicar su atención a una cuestión cuya hora había pasado ya. Rápidas frases más o menos enérgicas y expresivas, breves alusiones que brotan sin esfuerzo ni intención particular, al exponer el dogma o hacer la exégesis de algún texto, se pueden notar bastantes. Pero discusiones vivientes y de actualidad son muy contadas, aunque no faltan interesantísimos ejemplos. Aun exposiciones detenidas y exprofeso no se encuentran sino en poquísimos escritos, pero que al mismo tiempo son dignos precursores y émulos de los que más tarde se llamarán Sentenciarios, Sumas teológicas o *Quaestiones quodlibetales.*

Tampoco podemos señalar hecho alguno que por sus relaciones con nuestro asunto derrame sobre él particular luz. Cierto que el hereje triteista Filopono, que floreció en la primera mitad del siglo VI, escribió un tratado Περὶ ἀναστάσεως en el cual, según Focio (1), «dice muchas cosas inconsideradamente, mofándose también de nuestros bienaventurados y santos Padres». Pero Filopono, más diestro en comentar a Aristóteles que en explicar los dogmas, fué mucho más allá que Orígenes, a juzgar por los escasos fragmentos que nos ha transmitido el presbítero y esqueuófilax de Constantinopla, Timoteo. Filopono sí que niega expresamente la identidad del cuerpo mortal y resucitado; pues la materia, de que éste ha de constar, será, según él, otra materia nueva creada por Dios, cuando forme un nuevo universo, después de hacer desaparecer éste que vemos. Entonces los cuerpos humanos serán otros, incorruptibles y eternos (2). Muchos de sus mismos partidarios triteistas combatieron a Filopono (3) y apenas queda rastro de sus ideas. Los católicos impugnaron bastante su libro Διαιτητής. Pero el escrito sobre la resurrección no hizo mella ni suscitó en manera alguna la idea de una resurrección en que lo esencial fuese la identidad de forma.

En la segunda mitad del siglo VI tuvo lugar la disputa sobre el cuerpo resucitado entre S. Gregorio M. y Eutiquio, Patriarca de Constantinopla, a quien los griegos veneran como Santo. Tampoco este hecho famoso sir-

(1) Cod. XXI, MG., 103, 57.
(2) *De receptione haereticorum,* MG., 86, I, 61.
(3) Ibid., col. 64.—Focio, cod. XXIII, MG., 103, 60.

ve para esclarecer nuestro asunto. De la misma relación de S. Gregorio (1) no se desprende con claridad la mente de Eutiquio; y si atendemos además a las fuentes griegas, bien que parciales (2), y a modos de hablar semejantes a los de Eutiquio que se hallan en escritores de aquella época, aun de ortodoxia indiscutible (3), tendremos vehementes indicios para sospechar que el error, o como quiera llamarse, de Eutiquio versaba sobre un punto muy secundario, y apenas distaba de ser otra cosa más que una explicación falsa e improbable de la dote de *sutileza* propia de los cuerpos gloriosos. Entremos ya en algunos pormenores, principiando por el Occidente.

El Occidente vive de S. Agustín. Puede decirse que su doctrina, inmediata o mediatamente a través de retazos, extractos y compendios, es el pan cuotidiano lo mismo de los fieles que de los pastores. Por eso apenas

---

(1) *Moralium*, l. XIV, ML., 75, 1077-1079. Si atentamente se leen las palabras de S. Gregorio, ellas solas dan pie para sospechar que lo que Eutiquio sostenía era que el cuerpo glorioso será *impalpable*. Es verdad que según cuenta S. Gregorio, le objetó así: «Quum scriptum sit: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (I Cor. XV, 50), qua ratione credendum est resurgere veraciter carnem?» (col. 1078). Es la frase de Eutiquio que suena peor. Pero nótese bien que, apenas termina la respuesta S. Gregorio distinguiendo entre «carnem juxta naturam» y «carnem juxta culpam», repone AL MOMENTO Eutiquio que está conforme («Quibus dictis idem Eutychius consentire se PROTINUS dixit); pero que con todo aun piensa que el cuerpo resucitado no puede ser *palpable*. Por donde el punto, en que insistía Eutiquio, parece ser simplemente que el cuerpo resucitado no será palpable. Según esto, su frase mal sonante podría entenderse así: como por carne se entiende algo sólido y palpable, *en este sentido* el cuerpo resucitado no será de carne.

(2) Véase la vida de Eutiquio, compuesta por Eustracio, su contemporáneo y fidelísimo compañero aun en el destierro: cp. IX, MG., 86, II, 2373, 2376. Claro está que hay que saber leer ciertas frases, que rebosan amargura, contra los que tildaron la ortodoxia de Eutiquio en el punto de la resurrección. Es el amigo, el compañero, «el humilde discípulo», que habla en favor de su maestro.

(3) S. Anastasio Antioqueno, íntimo amigo de S. Gregorio M., dice expresamente del cuerpo resucitado de Cristo: «...corpus vere mansit, *caro vero minime;* non quidem quod substantia subjecta interierit, sed quod facta fuerit gloriosior.» *De resurrectione Christi*, n. VII, MG., 89, 1359. Explica después las cualidades del cuerpo de Cristo y dice de él: v. g., que es «nube levius» etc. Véanse también expresiones muy semejantes en otro célebre Anastasio, algo posterior, denominado el «Sinaíta», *Viae Dux*, MG., 89, 73.

puede dar uno con nada nuevo en la presente cuestión; y el índice de materias no señala otras que las que ya en este punto de la resurrección, como en todo cuanto tocaba, había removido y agitado el espíritu gigante del Águila de los Doctores. Aun la misma forma de exposición y lenguaje señala casi siempre, allá hacia el Norte de las tierras africanas, la fuente manantial. Está ya dicho, por consiguiente, que los Padres y escritores occidentales, todos a una, no entienden otra resurrección de la carne que aquella en que la misma materia, informada antes por el alma racional y ahora dispersa quizá por el universo, será otra vez reunida y devuelta al alma por la sabiduría y el poder omnipotente de Dios.

Siglo 6.º En dos frases nos lo insinuará el gran discípulo de San Agustín, *S. Fulgencio de Ruspe* († 533), quien tiene el don de concentrar en breves cuanto luminosas fórmulas, las geniales explicaciones del maestro: «Cualesquiera cuerpos, o el fuego haya consumido, o las fieras devorado o el agua sorbido, *todos* en aquel momento de tiempo y abrir de ojos, resucitarán...» (1).

Por este mismo tiempo, a principios del s. VI, se difunden con mayor rapidez las doctrinas de S. Agustín merced a *Eugipio*, abad de un monasterio cerca de Nápoles, que extractó diversos escritos del santo Doctor. La abundancia de códices, que aun quedan, y la noticia de otros, que han desaparecido ya, son muestra de la extraordinaria difusión de esta obra, especie de *breviario* de S. Agustín (2). No extracta Eugipio el Enchiridion, donde el santo trata brevemente, pero con muchos pormenores, cuanto concierne a la resurrección; en cambio se aprovecha copiosamente de los tesoros de la obra magna *de Civitate Dei*. Como pormenor curioso observamos que omite el cp. 19 del l. XXII, en que S. Agustín, discutiendo si aun a cada miembro ha de volver la misma materia o si basta que del total de ella se restaure el mismo cuerpo, se inclina a esto segundo. Tal vez no agradaría la solución a Eugipio, y de hecho es ésta una de las pocas particularidades secundarias en que muchos, sobre todo escolásticos, se apartaron de S. Agustín.

Durante la primera mitad del s. VI, un Santo Padre mediante las traducciones del sabio monje escita, *Dionisio el Exiguo* († c. 540), viene del Oriente, y con aquella fina penetración que le caracteriza, diserta en len-

---

(1) *De Trinitate ad Felicem notarium*, cp. XIII, ML., 65, 508.

(2) *Eugippii excerpta ex operibus S. Augustini*, Corpus Script. Eccl., v. IX, (Viena, 1885). Véase la erudita introducción de P. Knöll.

gua del Lacio sobre la resurrección, y explica su posibilidad. Sus palabras concuerdan sustancialmente con las de S. Agustín, aunque ciertos tintes de sutil refinamiento harían adivinar por sí solos el origen del autor, que es nada menos que *S. Gregorio Niseno*. En tres capítulos de su obra «De hominis opificio», que en la traducción dionisiana son el 26, 27 y 28, discute el Santo lo más sustancial de la resurrección de la carne. Sus ideas no son otras que las que ya conocemos por el diálogo «De anima et resurrectione», al cual nos referimos en nuestro anterior artículo. Insiste también bastante en la idea original y algo extraña de que el alma, por una especie de disposición y afecto natural al propio cuerpo, retiene siempre una oculta inclinación y conocimiento del mismo, que a su vez queda como marcado con ciertas señales peculiares; y así el alma lo sabrá distinguir y «con inefable atracción» lo atraerá hacia sí el día de la resurrección, aunque esté mezclado con lo demás del Universo. ¿No has visto, dice, pacer juntos animales de diversos dueños? Cuando es hora de volver, la costumbre de ir a la misma casa y las señales, con que van marcados, restituyen cada animal a su dueño. Así, en el gran día de la resurrección, los elementos de los cuerpos humanos, hasta entonces mezclados, pero no confundidos, volverán a sus antiguos poseedores (1).

La segunda mitad del siglo VI casi podría pasarse íntegra sin citar ningún nombre, si no fuera por una particularidad que luego vamos a exponer. El varón más docto parece *Casiodoro*, y Casiodoro apenas tiene más que frases generales (2). Además no es cierto que el *Pseudo-Primasio* pertenezca a este tiempo, ni siquiera al s. VI; y, aunque así fuese, el anónimo Comentador de las Epístolas de S. Pablo tampoco dedica más que breves frases y rápidas alusiones a nuestro asunto (3).

Pero, en cambio, donde menos lo esperaríamos, damos con una página de singular interés, que reproduce una disputa real y viviente sobre el dogma de la resurrección y juntamente demuestra cómo aquí y allí van retoñando siempre nuevos saduceos y platónicos, armados más o menos de las mismas dificultades contra este dogma capital. Con su acostumbrada sencillez e ingenuidad nos cuenta el hecho *S. Gregorio de Tours* († 594) en su *Historia*

---

(1) ML., 67, 389-397.

(2) Véase p. ej. *Institutiones divin. et saecul. lectionum*, l. I, cp. VI, ML., 70, 1118. *Complexiones in Epist. Apost.* I ad Cor. cp. XV, v. 21-39, ML., 70, 1338.

(3) *In Epist. ad Hebr.*, et *In I ad Cor.*, ML., 68, 551, 766, 767.

Francorum, l. X (1). Él mismo es quien sostiene la disputa y defiende la verdad contra las dudas e impugnaciones de cierto presbítero. Después de haber probado S. Gregorio la resurrección con argumentos de Escritura y Tradición, repone el clérigo que la cosa no es cierta, pues, después de haber sentenciado Dios al hombre a convertirse en polvo, no le promete la resurrección. Insiste S. Gregorio, diciendo que él piensa que ningún católico ignora lo que hayan dicho sobre la resurrección el mismo Señor Nuestro Redentor y los Padres que precedieron. Aquí acumula el Santo diversos textos y hechos de la Escritura, todos del V. Testamento. Después de una distinción entre Cristo y los demás, acógese el clérigo a las dificultades de razón. Creemos será del gusto de nuestros lectores que copiemos algún fragmento de lo que sigue, sin retocar ni siquiera la bárbara ortografía: «Et presbiter ait: 'Numquid possunt ossa in favilla redacta iterum animari et hominem viventem proferre?' Et ego respondi: 'Nos credimus, quia, quamlibet in pulvere redigatur homo et aquis ac terrae venti violenti impetu dispergatur, non sit difficile Deo haec ad vitam resuscitari'. Presbiter respondit: 'Hic maxime vos errare puto, ut adserere verbis lenibus timptetis acerrimam seductionem, ut dicatis, a bestiis raptum, aquis inmersum, piscium faucibus devoratum... aut aquis labentibus deiectum, aut terra conputriscente abolitum, ad resurrectione venturum'. Ad haec ego respondi: 'Oblivione apud te traditum est, ut opinor, quid Iohannis evangelista... in Apocalipsim dicat: *Tunc*, inquid, *reddit mare mortuos suos*. Unde manifestum est, quia, quidquid humani corporis piscis absorbuit, alis rapuit, bestia degluttivit, a Domino conjunctum in resurrectionem reparandum erit, quia non erit ei difficile perdita reparare, qui ex nihilo non nata creavit'...» Siguen dos o tres textos claros del N. Testamento. Pero todavía no convencido el presbítero, va oponiendo texto tras texto a S. Gregorio y éste continúa contestando. Los textos objetados vienen a ser los mismos que todavía se ponen en las escuelas por vía de dificultades. Por fin San Gregorio acude a S. Pablo en busca de pruebas definitivas; cita de él numerosos textos, e indignado contra el tenaz y orgulloso clérigo, prorrumpe en una defensa y exhortación llena de vida y elocuencia. Al terminar S. Gregorio «contristatus presbiter, a conspectu nostro discedens, pollicitus est credere in resurrectionem iuxta seriem Scripturarum sanctarum, quam supra memoravimus».

---

(1) *Monum. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. I (Hannover, 1885), pgs. 419-423.

Otra discusión, no tan personal, pero igualmente llena de actualidad, vamos a encontrar también por estos tiempos, y nada menos que en la misma Roma. Ella nos dejará oír la voz de un varón extraordinario, que es como el centro y corazón de los siglos VI y VII.

Siglo 7.º En efecto, hora es ya de detenernos, siquiera unos instantes, ante el Santo Padre de mayor importancia que nos presenta la historia de entonces, el único quizá que puede dignamente compararse con los grandes Doctores de la Iglesia durante los siglos IV y V, *San Gregorio Magno*. Su fecundo pontificado comienza en las postrimerías del s. VI (590) y brilla todavía en la aurora del s. VII (604). Conocedor S. Gregorio Magno de la doctrina de S. Agustín, sabe asimilársela en su parte, digámoslo así, más moderada y asequible, y acierta a exponerla con tranquila seguridad y cabal dominio en lenguaje fácil y abundante, expresivo, pero sin exageración; es una fuente de la que brotan sin ruido ni esfuerzo copiosos raudales de frescas e incontaminadas aguas.

Como era de esperar, trata el Santo con bastante amplitud el punto de la resurrección, cuando explica el célebre texto de Job «In novissimo die de terra surrecturus sum»... (1). Basta leer todo el pasaje para convencerse de la mente del Santo. Aquí cuenta su disputa con Eutiquio, acerca de la cual hemos ya observado algo al principio. Pero lo interesante es, sobre todo, un fragmento tomado de la homilía VIII, l. II, sobre Ezequiel, por ofrecernos otro ejemplo de discusión de actualidad sobre nuestro asunto. Es una digresión larga, introducida por el Santo en su exposición del profeta, precisamente para refutar a algunos que dudaban aún de la resurrección (2). Comienza así: «Sed quia de carnis resurrectione nobis sermo se intulit, triste nimis et valde lugubre est quod quosdan in Ecclesia stare et de carnis resurrectione dubitare cognoscimus». Siguen a continuación varios textos de Escritura en favor de la resurrección. Apunta luego lo que ahora llamaríamos *argumento patrístico*, con estas palabras: «Ecce veteres ac novi Patres uno sibi spiritu de carnis resurrectione concordant.» Por fin añade como nueva prueba el ejemplo de la resurrección de Cristo, que ya al principio había indicado. Tras de las pruebas viene la solución de dificultades. ¿Cuáles han de ser las ideas, sino las tradicionales? Hasta los mismos ejemplos, y a veces las palabras, parecen copiadas de los antiguos Padres. El ejemplo de la naturaleza, que en todas sus obras parece poner-

(1) *Moralium*, l. XIV, ML. 75, 1075 sqq.
(2) ML , 76, 1030-1034.

nos ante los ojos una imagen viviente de la resurrección; la maravillosa transformación de la semilla en árbol frondoso o de una materia vilísima en la incomparable fábrica del cuerpo humano, nos traen gratos recuerdos de S. Clemente Romano, de S. Justino, Minucio Félix, Tertuliano... No es preciso citar por menudo. Sirvan tan sólo de ejemplo algunas frases de la objeción tercera y su respuesta, que nos sonarán a cosa muy sabida «Saepe autem objicere inanem quaestiunculam solent, qua dicunt: Carnem hominis lupus comedit, lupum leo devoravit, leo moriens ad pulverem rediit; cum pulvis ille suscitatur, quomodo caro hominis a lupi et leonis carne dividitur?» En la respuesta, después de explicar la maravilla de la formación del hombre para sacar un espanto con otro espanto, exclama: «... quid mirum si possit omnipotens Deus in illa resurrectione mortuorum carnem hominis distinguere a carne bestiarum, ut unus idemque pulvis et non resurgat in quantum pulvis lupi et leonis est, et tamen re surgat in quantum pulvis est hominis?...»

Una observación grave se impone ahora. Con S. Gregorio M. hemos citado los cuatro grandes Doctores de la Iglesia occidental: S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio Magno. Todos ellos tratan extensamente y con particular empeño la cuestión de la identidad del cuerpo resucitado; dos de ellos por lo menos, S. Ambrosio y S. Jerónimo, conocían y explotaban largamente las obras de Orígenes. Y, no obstante, todos ellos, sin excepción, tejen siempre sus explicaciones sobre el fondo común e invariable de la identidad de materia.

Después de S. Gregorio, la atención se dirige naturalmente a nuestra Patria. No hay por entonces en Occidente nación alguna que iguale a España en cultura, y, claro está, que esa cultura nace y se difunde del seno de la Iglesia. No esperemos, con todo, gran originalidad en las ideas, y menos en la presente cuestión, casi agotada por el genio de S. Agustín, y a la que sólo mucho más tarde aportarán nuevas luces los grandes Escolásticos. Nuestros Padres, en general, parecen estar atentos sobre todo a recoger piadosamente las ideas que dejan como en testamento los siglos anteriores, a compendiarlas y ordenarlas sabiamente para proporcionar en forma acomodada y fácil el alimento de la ciencia y de la piedad a las nuevas generaciones, compuestas en parte de semi-bárbaros y aun bárbaros, y privadas, por razón de los tiempos, de la estabilidad y reposo que la serena investigación científica requiere. Y, sin embargo, aun en esto solo, ¡cuánto mérito y cuán acreedores son al aplauso y reconocimiento de los venideros! S. Isidoro, el entendimiento más universal de aquella época, no

sólo escribe las *Etimologías*, tesoro inagotable de saber, sino que inicia gloriosamente el tipo de los Sentenciarios, que tanta difusión tuvieron en la Edad Media; y el orden por él seguido viene a ser, substancialmente, el mismo que seguirán los maestros en la Edad Media. Imítanle Tajón y más tarde, si bien en materia mucho más reducida, S. Julián de Toledo, quien supo en ocasiones mostrarse egregio teólogo. Con justo título hubiera podido ser apellidado cualquiera de ellos «Maestro de las Sentencias».

Discípulos fidelísimos de S. Agustín y S. Gregorio M., está dicho ya cuáles serían las ideas de nuestros Padres. No todos, sin embargo, tratan la cuestión por extenso. *S. Isidoro* († 636), amigo de *quintaesenciar* la doctrina en fórmulas breves, con frecuencia felicísimas, se contenta en nuestra materia con afirmaciones generales (1). En cambio, la mente de *S. Braulio* († c. 651), su discípulo y admirador y lumbrera de primer orden en la diócesis de Zaragoza, es evidente, v. gr., en su respuesta a Tajón, que le había preguntado sobre varios pormenores de la resurrección. Basta citar estas expresivas frases: «Caeterum de quaestione qua me consu'ere decrevisti, noveris non me aliud de resurrectione mortuorum credere aut exspectare quam quae a S. Augustino per diversa opuscula sua quae ad manus venerunt meas, prudenti ingenio et eleganti sunt dissertata sermone...» (2). Poco, por desgracia, se nos ha conservado del que puede llamarse discípulo insigne de S. Braulio, *S. Eugenio*, metropolitano de Toledo († 657), y además casi todo versos, fáciles y simpáticos, pero de no muy elevada inspiración. S. Julián, sucesor suyo, le cita con mucha alabanza (... *egregii praeceptoris nostri Eugenii)* en la presente cuestión (3). Mas los fragmentos citados sólo contienen fórmulas generales, aunque exactísimas, o pormenores secundarios (4). *Tajón, S. Ildefonso* y *S. Julián* fueron quienes trataron con mayor amplitud sobre la resurrección, y hacen tan suya la doctrina de S. Gregorio M. y S. Agustín, que casi no son sino canales que transmiten puras las enseñanzas de ambos Santos. Tajón, sucesor de S. Braulio, compendia a S. Gregorio y suple con S. Agustín lo

---

(1) *De ecclesiasticis officiis,* l. II, cp. XXIV, n. 7; *Quaest. in V. T., in Levit.*, cp. XVII (fin), etc., etc., ML., 83, 339-340, 819, etc.

(2) *Epist.* XLII, ML., 80, 687, 688.

(3) *Prognost.*, l. III, cp. XVII, ML., 96, 504.

(4) L. c., y además cp. XXIV, XXVI, ML., 96, 507-508, 509. Puede verse también el arreglo que hizo el Santo del poema de Draconcio.

que en aquél no halla (1). S. Ildefonso extracta a S. Agustín; S. Julián casi no hace tampoco sino extractar al mismo, y además cita bastante de S. Jerónimo, S. Gregorio M., Juliano Pomerio y de su predecesor en la silla de Toledo, S. Eugenio. Él, que, cuando quiere, sabe discurrir en Teología con tanto vigor, como lo demuestra, v. gr., su *Apologético*, conténtase en la presente cuestión con aducir las palabras mismas de sus mayores. No multiplicaremos textos. En su lugar, señalemos más por menudo los opúsculos de S. Agustín, beneficiados por S. Ildefonso y S. Julián. Ambos a dos se aprovechan del *Enchiridion*. Pero S. Ildefonso omite casi todos los pormenores a que desciende el fino análisis del Santo Doctor sobre los monstruos, hombres desarrollados imperfectamente, etc., etc.; no así S. Julián, que va siguiendo a S. Agustín casi paso a paso. Además del *Enchiridion*, S. Julián utiliza mucho la *Ciudad de Dios*, que parece no poseía S. Ildefonso. En cambio éste, cosa que no hace S. Julián, copia del libro *De fide et symbolo;* mas en el mismo modo de citar acredita su discreción y conocimiento de la materia. Pues a pesar de rozar sus citas con un largo pasaje del Santo Doctor, que contiene las frases menos exactas a primera vista, y de mayor sabor origenista, escritas sobre la materia por el Santo, S. Ildefonso lo omite por entero sin alusión a él ni referencia alguna (2).

La Iglesia española, pues, por medio de sus más ilustres representantes, rubrica con su autoridad la doctrina tradicional, bebida sobre todo en los dos grandes Doctores de la Iglesia Católica, S. Gregorio Magno y San Agustín.

Si del Occidente pasamos al Oriente, no hallaremos mayor abundancia. Y es preciso consignar que tampoco queda rastro alguno de las teorías de Orígenes, cuyo nombre, antes tan venerable, no resuena ya, la mayoría de las veces, sino entre un tumulto de dicterios y ademanes de abominación. Entremos en algunos pormenores.

Siglos 6.º y 7.º Dejando por ahora a S. Juan Damasceno, que floreció en el s. VIII, los tres mayores luminares de la Iglesia griega durante los siglos VI y VII, Leoncio Bizantino, de la primera mitad del VI, y los Santos Sofronio de Jerusalén, de a principios del VII, y Máximo, el atleta for-

---

(1) Así lo dice él mismo en su carta a Quirico, Obispo de Barcelona, que viene a ser como *Praefatio in libros Sentent.*, ML., 80, 729. Véase el l. V, cp. XXIX, ML., 80, 983-985.

(2) De S. Ildefonso, véase *De cognitione baptismi*, cps. LXXXIII-LXXXVIII, ML., 96, 141 sqq. De S. Julián, *Prognost.*, l. III, cps. XIV XXXII, ML., 96, 503 sqq.

tísimo de la fe, que muere heroicamente por ella en su segunda mitad, los tres tienen toda la atención concentrada en las grandes cuestiones cristológicas, que entonces removían el Oriente. No es extraño, pues, que sólo acá y acullá salten inesperadamente en sus escritos ligeras alusiones o rápidas pinceladas.

Así *Leoncio*, en un opúsculo, en que con aquella su acostumbrada fuerza dialéctica resuelve los argumentos del monofisita Severo, nos revela con bastante claridad su mente al aducir, a manera de explicación de lo que va tratando, el hecho de la resurrección universal. Declara el teólogo bizantino el *modo de unión* del Verbo y la Humanidad en Cristo, que constituye el punto central, casi exclusivo, de sus investigaciones. Pone las tres explicaciones, que él llama διαιρετική, συγχυτική καὶ ἡ κυρίως ἑνωτική λεγομένη (1); y luego, resolviendo tácitamente una objeción, declara cómo es posible, que, así de cosas completas como de incompletas, resulte un mismo efecto. A continuación aduce el ejemplo de los que resucitaron con Cristo y luego el de la resurrección universal, en la que resultará el mismo compuesto (τὴν αὐτὴν... σύστασιν), sea lo que fuere de las partes que concurran a formarlo «*ora* sean cuerpos disueltos antes y ya corrompidos, *ora* cuerpos hace poco vivos; transformados (μεταστοιχειουμένων, como si dijéramos, transelementados) o recientemente muertos; imperfectos o perfectos» (2).

Generales son las pocas frases de *S. Sofronio* en su espléndida confesión de fe enviada a Sergio: que la resurrección será «en esta carne», «en estos cuerpos de que estamos ahora rodeados» (3). Algunas expresiones más claras nos ofrece un sermón sobre los Santos Angeles, cuyo original griego no sabemos haya sido publicado. Todo él lo forman súplicas a los nueve coros angélicos. Después de los Principados, se dirige a San Miguel en una larga oración, de la cual entresacamos estas frases: «O ter sanctissime... quique ingenti illa horrendaque... tuba olim personiturus es, cujus quidem terribili clangore, qui a saeculo mortui fuerant, ex abditis terrae re-

---

(1) «... dividens, *confundens*, et quae proprie dicitur uniens.» *Adversus argum. Severi*, M G., 86, II, 1939. El miembro *confundens* se ha omitido, por descuido, en Migne.

(2) L. c., col. 1941. Además, dos o tres veces por lo menos, insinúa la idea, desarrollada antes por S. Ireneo, de que la Sagrada Eucaristía nos infunde una *energía* (δύναμιν ἐνεργητικήν), que vivifica nuestros cuerpos después de la muerte y los resucita. *Adversus Nest.*, l. V, cps. III, XXII, MG., 86, I, 1728, 1744-1745.

(3) MG., 87, III, 3181.

ceptaculis resurgent... Quando ergo... mare et flumina et infernus, impendentium malorum formidine metuque concussa, quos detinebant mortuos emittent...» (1). Y siguen otras frases por el estilo.

A semejanza de S. Sofronio, *S. Máximo*, describiendo la consumación de los tiempos, nos dice con frase enérgica que el mundo entero se abrasará, «el mar desaparecerá, la tierra hervirá y se conmoverá desde sus fundamentos y devolverá las infinitas miriadas de cuerpos humanos sin disminución», es decir, íntegros (2); o, según otro lugar parecido, el sonido de la trompeta «despertará de la muerte, como de un sueño, las infinitas miriadas de cuerpos humanos» (3). Pero hay un pasaje más significativo y que suple por muchos textos. De sus escolios al pseudo Areopagita en la parte correspondiente a un bello y conmovedor capítulo acerca de las exequias a los difuntos (4), toca brevemente S. Máximo el punto de la resurrección, y para esclarecer al lector sobre la mente de Orígenes y su refutación, remite a lo que escribieron contra él S. Metodio y Antípatro de Bostra. A S. Metodio lo conocemos ya como adversario decidido de las teorías de Orígenes, e igualmente defensor de la identidad de materia. Antípatro de Bostra compuso, hacia el 460, una refutación de la Apología de San Pánfilo, tenida como clásica en el s. V (5).

No hay para qué citar a los exégetas de este tiempo, que son más bien compiladores o simples autores de *Cadenas*. Sobresalen *Procopio de Gaza*, alrededor del año 528, y por los años 530, *Andrés de Cesarea*, autor de un comentario al Apocalipsis, el más antiguo que se conoce en griego. Los dos afirman expresamente la identidad de la materia (6). Si

---

(1) L. c., 3317, 3318, 3320.

(2) *Epist.* XLIII *ad Joan. Cubicularium*, MG., 91, 541. Esta carta es la misma que la XXIV *ad Constantin. Sacellarium*, con ligeras variantes, l. c., 612. La omisión en la XXIV del participio σειομένης (= sacudida), parece simplemente un descuido.

(3) *Epist.* I *ad Praefect. Africae Georg.*, l. c., 389.

(4) Es el cp. VII *De Eccles. Hierarch.* MG., 3, 552 sq. Para el lugar de S. Máximo, véase t. 4, 176.

(5) Se conservan tan sólo fragmentos. Véase *Sacra Parallela*, de S. Juan Damasceno, MG., 96, 488-505. De ellos parece deducirse que Antípatro, más bien que al genuino Orígenes, conocía el *origenismo*, esto es, las desfiguraciones en mucha parte y exageraciones del pensamiento de Orígenes.

(6) De Procopio son abundantes, aunque breves, los pasajes. Véase, v. gr., *In Genes.*, MG., 87, I, 153, 165, 224-225, 288; *In III Reg.*, ibid.,

ahora fuéramos recorriendo las demás obras, notaríamos, excepto en dos o tres, una gran escasez en lo tocante a la resurrección. No faltarían con todo de cuando en cuando, como para recompensar nuestra paciente búsqueda, rasgos vivientes y a veces hasta poéticos, según es del gusto de los griegos. En las *Pandectas*, del monje *Antíoco*, compuestas por el año 620, encontraríamos una viva descripción de los últimos tiempos, y en ella pinceladas muy semejantes a las ya copiadas de S. Máximo. En el día de la *parusía* del Señor «los cielos se resolverán y la tierra hirviente arrojará a borbotones a los que duermen desde el principio de los tiempos» (1). *Gregorio* († 593), Patriarca de Antioquía, durante el destierro de S. Anastasio (570-593), nos diría que «los muertos descansan en los sepulcros, como en tiendas, aguardando la celeste trompeta que nos llame a todos de las tumbas...»; y a continuación, con frase preñada de significación y poesía, añadiría que, mirando la tumba de Nuestro Salvador, hemos de ir a los sepulcros como a *tálamos de vida* (2). Otro *Gregorio*, Obispo de Girgenti (c. 630), nos comentaría de semejante manera el v. 5 del cp. XII del Eclesiastés: «... ibit homo in domum aeternitatis suae», y oiríamos de él que esa casa es el sepulcro «en el cual (el difunto) se hospeda, o, por mejor decir, habita hasta la común y católica resurrección» (3). No menos expresivas son las comparaciones del mercader, navegante, y por fin monje, *Cosme Indicopleustes* († c. 548), en su curiosísima obra *Topografía cristiana*. En varias partes trata de refutar con cierta amplitud la que él llama sentencia de los griegos, es decir, la que niega la resurrección. Los libros V y VII contienen los fragmentos principales. En el epílogo al V, arguye así *a fortiori:* «Si (Dios) puede discernir los pensamientos de cada uno que desde el principio han existido, ¿cómo no ha de poder más discernir el cuerpo de cada hombre?... Que (Él) sacude toda la creación desde los cimientos, cielo y tierra, junto con los demás elementos, y cada uno de ellos le devuelve el cuerpo humano que retiene, discernido por su poder.» Y añade inmediatamente esta gráfica y popular comparación: «Como el que agita en una criba, encontrará ciertamen-

---

1164; *In Isai.*, ibid., II, 2197, 2224, etc. —De Andrés de C. basta un clarísimo pasaje. *In Apoc.*, XX, 13, MG., 106, 421.

(1) «... ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ λυθήσονται καὶ ἡ γῆ ἀναβράσει τοὺς ἐξ αἰῶνος καθεύδοντας...» En *Migne* se lee ἀναβράσσει; pero sospechamos que, o es una incorrección del manuscrito utilizado, o una errata, rara en *Migne*.

(2) *Orat. in mulier. unguentif.*, MG., 88, 1848.

(3) MG., 98, 1160.

te lo buscado, así, agitada toda la creación, los buscados serán encontrados en el medio» (1); o como dice en el l. VII al proponer la misma comparación: «Como en la criba lo buscado se encuentra en el medio, así también, agitados y sacudidos los elementos, serán conducidos al medio los cuerpos de los hombres que se buscan» (2). De *Jorge Pisida*, contemporáneo de S. Sofronio, y uno de los mayores poetas de su tiempo, fluyen en vena copiosa, a través de su *Hexaémeron*, símbolos, comparaciones y argumentos en favor de la resurrección. El ave fénix, el gusano de seda, la leyenda de la golondrina, la semilla, el esperma, la renovación de los miembros llagados..., todo lo acumula el inagotable poeta en defensa y explicación del dogma católico (3). Copiaremos tan sólo uno de los últimos fragmentos: «... puesto que para convertir en carne (no corrompido) bástale a Él *su* palabra, que escudriña la tierra y contempla las ondas y congrega los miembros de los dormidos. Y por más que algún pez destrozase la carne cruda de un hombre, y al pez un campesino (pescador?), y a éste un oso, y a la fiera perros, y buitres a éstos, y a los buitres los sepulcros, y, en una palabra (el hombre) recorriera toda naturaleza, desparramado en extrañas corrientes, con todo, permanece definido, sellado por la mano del Creador. Pues, si uno, extendiendo los cinco dedos de *su* vilísima mano, cogiere cebada, espelta, mijo o trigo, o sencillamente una porción de legumbres mezcladas, sabe distinguir y separar con el debido orden una cosa de otra y reúne las naturalezas y facilísimamente junta género con género, ¿cómo, aun un corazón de piedra, no entenderá que la creación, estando en la mano del Creador, se apresurará en el día de nuestra resurrección y recogerá, como el otro los tributos, de aquí y de allí las cargas de los despojos, arterias y nervios, carnes y venas y conjunto de todo miembro oculto y conducirá las reliquias de cada uno (pues están contadas hasta en un cabello) y en el momento oportuno llevará toda la substancia anotada al Señor de la misma?...» (4).

Estamos ya tocando el fin del argumento patrístico, quizá el más importante de todos, y el que por lo menos debía ser desarrollado con mayor extensión. Sólo tres autores deseamos aún siquiera mencionar. Dos de ellos tratan con relativa amplitud la identidad del cuerpo resucitado: el

---

(1) MG., 88, 316.
(2) L. c., col. 353.
(3) Véase vv. 1117-1122, 1293 sqq., MG. 92, 1520, 1532 sqq.
(4) L. c., vv. 1451 sqq., col. 1554 sqq.

retórico *Eneas de Gaza* († c. 534) y el Abad del monte Sinaí, apellidado por esto *Anastasio Sinaíta* († c. 700), varón venerable y esforzado defensor de la fe. El diálogo sobre la inmortalidad del alma humana y la resurrección de la carne, compuesto por Eneas e intitulado «Teofrasto», fué muy estimado en la Edad Media. Reproducir algunas de sus ideas, sería oír lo de siempre: que, disuelto nuestro cuerpo en los elementos, éstos al mandato de Dios se reunirán, donde quiera que estén; que nada importa para el caso que el cadáver se disuelva o permanezca entero, y otras consideraciones por el estilo, entreveradas con las tradicionales comparaciones y ejemplos (1). Con la misma claridad o mayor habla Anastasio Sinaíta, no sin haber comenzado sus explicaciones con una exhortación a recibir los hechos y palabras de la Sagrada Escritura con fe sencilla y exenta de vana curiosidad. «Pues si creemos, dice, que Él es omnipotente, que ha sacado al hombre de la nada absoluta al ser, con mayor facilidad podrá modelar de nuevo y renovar la obra formada por Él y disuelta por la muerte. Si creemos, como dijo David, que en la mano de Dios están los extremos de la tierra: a dondequiera que fuese el cuerpo y se descompusiese, aunque fuese devorado, en la mano de Dios están el agua y el fuego y las fieras, y de ellos extrae el cuerpo que arrebataron y comieron y absorbieron y sumergieron... En ellos (los cuatro elementos) yace como en depósito y es guardado hasta el día de la resurrección.» Y al final, después de varias comparaciones y ejemplos anticuados, concluye: «cree que, por solo el poder de Dios, también del polvo inanimado de la tierra y de la carne resultará viviente la resurrección» (2).

San Juan Damasceno († c. 750) debe cerrar el espléndido coro de los

---

(1) MG., 85, 976 sqq. Para formarse cabal concepto, es preciso leer cuanto escribe Eneas sobre la resurrección. Pues, si sólo se leyeran, desligadamente, algunas comparaciones, v. gr., la del grano, que sembrado y disuelto, torna a crecer y desarrollarse (col. 981, 984), no aparecería clara la mente del autor sobre la identidad de materia.

(2) *Quaest.*, 92, MG., 89, 725 sqq. Las *Quaestiones et responsiones* son, sin duda, en su conjunto de Anastasio Sinaíta. Suelen decir que algunas son espúreas. Mejor se diría a nuestro entender que hay algunas interpolaciones o adiciones posteriores, por otra parte bastante fáciles de distinguir, como por ejemplo, la adición de alguna autoridad más reciente a las aducidas por el Sinaíta. Así, en la q. 57, col. 624, al final de todas las autoridades se lee una de Nicéforo de Constantinopla, escritor bastante posterior. Sobre la mente de Anastasio, véase también q. 89, col. 717; *In Hexaem.*, l. VII, MG., 89, 939, etc.

Santos Padres, ya que se le considera como el último de ellos. El cap. 27 del lib. IV de su «Expositio accurata fidei orthodoxae» (1), si pudiera transcribirse íntegro, sería un breve y lapidario resumen de la sentencia tradicional, confirmada con numerosos textos de Escritura. Contentémonos con recordar de él la repetición de las frases tradicionales con las que señalando los despojos del cadáver, aquel cuerpo διαῤῥυέν, ἀναλυθὲν καὶ ἀποστραφὲν εἰς τὴν γῆν (2), profetiza S. Juan y por su boca toda la tradición que ese cadáver y esos despojos resucitarán.

Terminada la documentación patrística, y antes de dar la resultante final de las pruebas, lo que será objeto de nuestro último artículo, juzgamos conveniente añadir dos palabras: 1.º Encabezamos el argumento (3), afirmando α) que la explicación de la identidad del cuerpo resucitado por la identidad de la materia en el sentido varias veces expuesto, era la explicación UNÁNIME de los Santos Padres; y β) que se trataba de la explicación de un dogma acérrima y sutilísimamente impugnado ya desde los comienzos de la Iglesia, y a cuya exposición y defensa se habían consagrado exprofeso y con particular empeño muchos Santos Padres y escritores eclesiásticos. 2.º Después de exponer las ingeniosas explicaciones de Orígenes, observamos α) que, a pesar de la extraordinaria autoridad de éste durante su vida y en los tiempos inmediatos a su muerte, y a pesar de haber hecho vacilar en otros puntos importantísimos aun a hombres egregios, con todo, en el que ahora nos ocupa, jamás logró en rigor un adepto, jamás consiguió ni siquiera que sus admiradores, eliminado un pequeño número de afirmaciones secundarias, entresacasen un punto tan llamativo como el no ser necesaria la reunión de la misma materia, y que tan bien venía para una transparente y sencillísima Apologética del dogma de la resurrección (4); β) que por el contrario, o no le hacen caso aun sus más ardientes admiradores, y hablan de la resurrección como si ni una sola palabra hubiese escrito Orígenes, o es impugnado duramente y sin compasión (5).

Por consiguiente, nos encontramos frente a una explicación unánime de un dogma capital, y que, por decirlo así, en *juicio contradictorio* entablado con energía por un hombre superior, persevera unánime, y entre los

(1) MG., 94, 1220 sqq.
(2) L. c., 1220, 1225.
(3) Estudios Eclesiásticos, n. 1, pgs. 20, 21.
(4) L. c., pgs. 27, 28.
(5) L. c., pgs. 28-35.

aplausos de fieles y pastores con paso arrollador y triunfal atraviesa los ocho primeros siglos de la cristiandad. ¿Qué razones tan enormemente poderosas serán las que han movido a unos pocos, principalmente modernos, a separarse del camino que nos marcaron nuestros mayores? Lo veremos más adelante. Ahora tocaremos brevísimamente otros argumentos, que corroborarán aún la fuerza del ya expuesto.

II

Sagrada Escritura.—Sin vacilar, preferimos que hagan la exégesis del texto sagrado los Santos Padres. Siempre respetable su testimonio, llega a su máximo cuando el contenido del texto está relacionado con el dogma. Además, no añaden sustancialmente nada los intérpretes posteriores a lo que los Santos Padres propusieron ya en sus explicaciones. Suelen, pues, éstos alegar en su apoyo varios textos de la Sagrada Escritura, cuyo sentido es, o por lo menos les parece a ellos obvio en favor de la identidad de materia del cuerpo difunto y resucitado. El primero y principal está tomado del cap. XV de la carta I a los Corintios, vv. 36-53 (1). Establece allí S. Pablo una comparación entre la semilla y el cadáver del justo, comparación que, tomada en su sentido obvio y natural, supone que la materia del cuerpo resucitado se ha de tomar de la del cuerpo difunto. Además, al desarrollar el segundo miembro de la comparación, *del mismo sujeto* afirma S. Pablo que «se siembra en ignominia y se levanta en gloria». Ahora bien, lo que se siembra es el cadáver (2).

Otros muchos textos alegan los Santos Padres en su favor, por ejemplo, el célebre del cap. 37 de Ezequiel, el del cap. 20 del Apocal.; «Y el

---

(1) Alegan este texto para no citar más que algunos: S. Ireneo, *Contra haer.*, l. V, cp. VII, n. 2, MG., 7, 1140, 1141; Tertuliano, *De carnis resurrect.*, cp. 52, Corpus Script. Eccl., v. XLVII (Viena, 1906), pgs. 107-109; Afraates, *hom. VIII*, Patrol. Syr. (ed. *Graffin*, París, 1894), t. X, col. 363, 366; *Adamantius*, l. V, cp. XXIV, Die griech. christ. Schrift. (Leipzig, 1901), pg. 226; S. Epifanio, *Panarium*, *haer. 64*, nn. LXVIII, LXIX, MG., 41, 1188, 1189, 1192; S. Gregorio Niseno, *De anim. et resurrect.*, MG., 46, 153, 156; S. Juan Crisóstomo, *In I Epist. ad Cor. hom.* XLI, MG., 61, 355. sqq. etc., etc.

(2) Amplifican esto o lo indican los mismos Padres que aducen el texto del Apóstol. Véanse los antes citados, en especial S. Ireneo, S. Epifanio y S. Juan Crisóstomo.

mar entregó los muertos que había en él»; el de S. Juan, cap. V, vv. 28-30, «Viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios y saldrán...», etc., etc.

III

Concilios.—No pretendemos urgir aquellas fórmulas conciliares en las que se define «que resucitaremos con estos mismos cuerpos que ahora traemos», porque no a todos parecerían convincentes. Pero sí queremos notar un texto del Tridentino , que apenas se ve cómo pueda interpretarse obvia y racionalmente sino dentro de la explicación tradicional. Son éstas las gravísimas palabras del Concilio: «Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva *membra* fuerunt *Christi* et *templum Spiritus Sancti*..., ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda; a fidelibus veneranda esse...» (1). He ahí, repetimos una y otra vez, que el Concilio no habla de cuerpos vivos, informados todavía por el alma racional, sino de cuerpos *muertos*, de cuerpos que *fueron* vivos miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo; y de esos cuerpos difuntos, despojos «de los santos mártires y de otros que viven con Cristo» proclama el Concilio que serán resucitados para la vida eterna y glorificados. Si no es preciso que se reúna la misma materia, antes ello, como dirían en las escuelas «de materiali prorsus venit», ¿entonces, de esos despojos que señala el Concilio, qué es lo que será resucitado y glorificado? Podrá ser que nada; podrá ser que, para resucitar y glorificar aquellos cuerpos, sea tomada una porción de materia totalmente otra, que jamás fué informada por el alma de aquellos mártires y santos. Y, si así es, ¡vaya una manera de hablar obvia y natural, empleada por el Concilio! Los señores Párrocos han de predicar esta doctrina del Tridentino. Pues, bien; usen de las mismas palabras del Concilio, y ¿qué entenderá todo fiel? Si alguno repusiese que esas palabras del Tridentino sólo prueban que los cuerpos, que sean venerados por los fieles, esos sí resucitarán con aquella misma materia; pero los demás no hay para qué: introduciría una distinción arbitraria, sin ningún fundamento tradicional, excogitada tan sólo para eludir dialécticamente la fuerza de un texto conciliar; y, ni aun eso conseguiría, porque el que los cuerpos hayan de ser resucitados y glorificados, se propone más bien como antecedente, y por lo menos no como consecuente a la venera-

(1) Denz-Bannwart, n. 985.

ción. En fin, sea lo que fuere, tendría siempre en contra de sí toda la Tradición.

IV

Liturgia.—El argumento tomado de la sagrada Liturgia es tentador. Una serie numerosa de textos se ofrece, riquísimo collar de perlas que adorna a N. S. Madre la Iglesia y convida el ánimo a irlas desgranando ante los ojos de nuestros lectores. Todos esos textos, naturalmente, espontáneamente ingieren, en la generalidad de quienes los leen, la idea de una resurrección de la misma materia dejada por el alma en la muerte. ¿Qué otra idea si no, brotará, sobre todo en el pueblo, cuando lea u oiga aquella antiquísima oración: «Debitum humani corporis sepeliendi officium fidelium more complentes, Deum, cui omnia vivunt, fideliter deprecemur, ut *hoc corpus a nobis in infirmitate sepultum*, in virtute et ordine sanctorum resuscitet...» (1). No es posible, sin embargo, desarrollar detenidamente el argumento litúrgico. Seríamos molestos. Pero el lector nos permitirá y aun creemos nos agradecerá que entresaquemos dos o tres ejemplos de nuestra antigua liturgia, llegada ya a su perfección y completo desarrollo durante los siglos VI y VII (2), maravillosamente rica y espléndida, cuyos acentos, con frecuencia hondos y conmovedores, sonarán siempre gratos en todo oído y corazón español. Escojamos un oficio y una misa; transcribiremos los pasajes con la misma ortografía incorrecta del original.

El oficio n. XLIII, edic. de Dom Férotin (3), comienza con estas poéticas frases: «Requiem eternam det tibi Dominus: lux perpetua luceat tibi, et repleat splendoribus animam tuam, et ossa tua reuirescant de loco suo...». Sigue esta oración: «Christe rex, Vnigenite Patris altissimi, qui es lux angelorum et requies omnium in te credentium animarum, lacrimabiliter quesumus, ut nostras nunc pius orationes exaudias... Sicque animam eius nunc splendoribus reple in regione uiuentium ut tempore iudicii, sumto corpore quod hoc detinetur in tumulo, a te se gratuletur suscipi ce-

---

(1) Véase, v. gr., *The Gelasian Sacramentary,* by H. A. Wilson (Oxford, 1894), pg. 298, n. 751.

(2) *Monum. Eccl. liturg.*, v. V. «Le Liber Ordinum» en usage dan l'Egl. wisigoth. et mozar. d'Espagne ss. V-XI, par D. Férotin, Paris, 1904,, Introd. pg. XII.

(3) L. c., col. 148-149.

lesti in regno. Ossa quoque eius, que modo casu corruptibilitatis hoc in sepulcro iacent recondita, supremo examinis die reuirescentia resurgant in gloria inmortabilitatis induta: atque ab exitio mortis secunde ereptus, gaudium uite perpetue potiatur securus, ut electorum numero insertus, angelorum cateruis unitus rura pararisi uernantia mereatur ingredi letus...»

Más claro es aún el siguiente pasaje, tomado de la «Missa generalis defunctorum» (1). Dice así el «Post Sanctus»: «Vere sanctus, uere benedictus es, Domine Deus noster, auctor uite et conditor...; qui necessitatem animarum recedentium a corporibus non interitum uoluisti esse, sed somnium, et (ut?) dissolutio dormiendi roboraret fiduciam resurgendi: dum in te credentium uiuendi usus non amittitur, sed transfertur, et fidelium tuorum mutatur uita, non tollitur. Cuius institutionem nulla diuersitas mortis, nullum indicium indicte mortalitatis inludit, et ita opera tuorum digitorum perire non pateris: ut quicquid hominum per mortis uarietatem tempus labefecerit, aura dissoluerit, ignis consumserit, auis rapuerit, fera discerpserit, terra obsorbuerit, puluis inuoluerit, gurgis inmerserit, piscis exesserit, uel quicquid in uetustissimum mare fuerit redactum, te iubente, terra rediuiuum restituat, induatque incorruptionem, deposita corruptione...»

Tales son las ideas que desde el s. V al XI resonaban en los actos litúrgicos de las antiguas Iglesias españolas y en alas del canto y de la música sagrada penetraban el alma de nuestros mayores. Semejantes hallaríamos en otras liturgias. Y el mismo Ritual Romano, aunque en tonos más sobrios, ¿no viene a insinuarnos lo mismo en las oraciones que dedica a la consagración y reconciliación de los cementerios? «Omnipotens Deus, dicen hoy los sacerdotes,... respice propitius ad nostrae servitutis officium, et ad introitum nostrum... sanctificetur hoc Coemeterium; ut humana corpora, hic post vitae cursum quiescentia, in magno judicii die simul cum felicibus animabus mereantur adipisci vitae perennis gaudia...» Y en la siguiente oración repite lo mismo: «Deus... qui remissionem omnium peccatorum per tuam magnam misericordiam in te confidentibus praestitisti, corporibus quoque eorum in hoc Coemeterio quiescentibus et tubam primi Archangeli exspectantibus, consolationem perpetuam largiter impertire...» (2).

---

(1) L. c., col. 421-422.
(2) Título VIII, cp. 29.

V

Común sentir de los fieles.—Después de cuanto llevamos expuesto está por demás probar que las ideas y concepciones de la generalidad del pueblo cristiano no se apartaban un punto del supuesto de la identidad de materia del cuerpo mortal y resucitado. ¿Podía ser otra cosa? Artes figurativas, inscripciones funerarias, todo nos indica lo mismo. El lugar donde reposan los despojos de los fieles se llama *cementerio* (dormitorium, κοιμητήριον, palabra a la que a veces se junta la frase ἕως ἀναστάσεως), esto es, sitio donde duermen los restos mortales hasta que al sonido de la trompeta despierten, revestidos de gloria e inmortalidad. La muerte no es sino un sueño (dormitio, κοίμησις); morir es dormir o descansar (dormire, quiescere κοιμᾶσθαι, εὕδειν). El alma vuelve a los despojos del sepulcro y allí los vivifica (1). Indirectamente prueba las mismas ideas el hecho, indicado al principio, de que los gentiles pretendían confundir la fe de los cristianos quemando los restos y esparciendo las cenizas de los mártires; mientras que la respuesta constante de éstos era que nada perecía ni se substraía a la sabiduría y omnipotencia de Dios. Más aún, los mismos temores, que varios cristianos, por lo general ignorantes o poco cultos, parecían abrigar de que se destruyese su cadáver y dispersasen los restos, como si esto fuera un impedimento para la resurrección (2), son en realidad una excelente confirmación de que según ellos, las mismas cenizas y despojos del cuerpo difunto debían resucitar. Por fin, el culto de las reliquias, y en general el respeto a los despojos del fiel difunto, son indicio también de las ideas de los antiguos fieles. Porque una de las razones de dicho culto y religioso respeto era *de hecho* el haberse de reunir con el alma aquella misma materia, aquellos «cineres quiescen-

---

(1) Véase, v. gr., *Monum. Eccl. liturg.*, v. I, «Relliquiae liturg. vetustiss.», por Cabrol-Leclerq, sect. I, París 1900-1902; Garrucci S. J., *Storia dell' arte crist. nei primi otto sec.*, Prato, 1872-1881; S. Bour. *Épigr., chrét*, en el «Diction. de théol. cathol.», Vacant-Mangenot, col. 340 342. Puede verse también el Compendio del P. Sixto Scaglia, O. C. R., *I «Novissimi» nei monum. primit. della Chies.*, Colec. «Fede e Scienza», nn. 72, 73, IV, pg. 66. sqq., Roma, 1910.

(2) E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, chap. XXIII, París, 1893.

tes», según bella cuanto expresiva frase de S. Jerónimo (1). Así lo canta con estro magnífico, cual suele, nuestro Prudencio en su himno «Circa exequias defuncti» (2), himno vibrante de fe y esperanza, triunfal *aleluya* ante la guadaña de la muerte, rota y desmenuzada por Cristo. Para descanso de nuestros lectores, séanos permitido terminar, como en el anterior artículo, copiando algunas estrofas:

«... Venient cito saecula cum jam
Socius calor ossa revisat,
Animataque sanguine vivo
Habitacula pristina gestet.

Quae pigra cadavera pridem
Tumulis putrefacta jacebant,
Volucres rapientur in auras,
Animas comitata priores.

HINC maxima cura sepulchris
Impenditur; HINC resolutos
Honor ultimus accipit artus,
Et funeris ambitus ornat.

. . . . . .

Quidnam sibi saxa cavata
Quid pulchra volunt monumenta
Nisi quod res creditur illis
Non mortua, sed data somno?

Hoc provida Christicolarum
Pietas studet, utpote credens
Fore protinus omnia viva
Quae nunc gelidus sopor urget.

. . . . . .

Jam moesta quiesce querela,
Lacrimas suspendite, matres,
Nullus sua pignora plangat:
Mors haec reparatio vitae est.

Sic semina sicca virescunt
Jam mortua, jamque sepulta:
Quae reddita cespite ab imo
Veteres meditantur aristas.

Nunc suscipe, terra, fovendum...
Animae fuit haec domus olim...
Tu depositum tege corpus;
Non immemor ille requiret
Sua munera fictor et auctor...

(Continuará.) F. SEGARRA.

---

(1) *Epist.* LXVI, *Ad Pammach., de dormit. Paulinae*, Corpus Script. Eccl. v. LIV, (Viena, 1910), pg. 653.

(2) *Cathemerinon*, X, ML., 59, 875 sqq.

«Resurrexit—Tertia die—Secundum Scripturas.»

RESURREXIT

El misterio triunfal del cristianismo es la resurrección gloriosa de su Fundador. Clave histórica necesaria para no convertir en un caos de contradicciones, de fantasías absurdas, de sueños quiméricos el hecho innegable, estupendo, único, divino, de doce pescadores galileos que predican a un hombre crucificado como malhechor y arrastran al mundo a su seguimiento. ¿Qué misteriosa red tendieron aquellos pescadores para aprisionar en sus mallas con el escándalo de la cruz al judaismo, presentándole un Mesías muerto, y con la locura de la cruz al gentilismo, poniéndole ante los ojos un hombre ajusticiado que se dice Hijo de Dios? Quitad el misterio de la resurrección, y venga ahora la Filosofía de la Historia. Por un lado el mundo convertido; por otro lado doce instrumentos débiles, que presentan como nuevo programa de regeneración una cruz.

Si querer explicar este fenómeno negando la base de la resurrección histórica no es un delirio, llámense como se llamen los que lo sostienen como posible, no sabemos qué es delirar. Si por algo no ven, es por exceso de luz. Inundados del resplandor del sol, niegan su existencia. Para hablar como hablaron D. F. Federico Strauss, O. Pfleiderer y los modernistas en nuestros días, es necesario prescindir de lo imprescindible, cerrar los ojos a todas las realidades históricas, y fantasear admitiendo efectos sin causas y negando el principio de contradicción.

Es cosa que pasma ver el aplomo con que niegan, la seriedad con que presentan fantasías por pruebas y el tono apodictico con que pasan de la conjetura infundada a la afirmación rotunda y categórica. Según Strauss, es cierto que todos los Evangelistas nos cuentan la resurrección de Cristo; pero «no se nos dice que nadie le viera salir del sepulcro; aun San Mateo, que pone guardias en el sepulcro, nos los pinta cegados por el resplandor del ángel que baja del cielo a remover la piedra, cayendo como muertos, y, por tanto, sin ver cómo el ángel cumplía su oficio, y entonces fué cuan-

do Jesús salió del sepulcro. Pero poco después van... al sepulcro más o menos mujeres, y hallan removida la piedra y se enteran por los ángeles de la resurrección, que pronto se anuncia a sí misma por diversas apariciones del resucitado mismo» (1). ¡Maravilloso ejemplar de argumentación! Para Strauss, el punto de la dificultad está en que nadie vió al resucitado en el acto mismo de salir del sepulcro. Luego, ¿qué? ¿no salió? Si le metieron muerto y luego le vieron vivo, ¿cómo se explica el fenómeno? Por eso luego fantasea sobre la muerte aparente. Y si San Mateo hubiera dicho que le vieron salir del sepulcro, ¿lo hubiera creído? Tampoco. Bien claro dice San Mateo que murió en la cruz, y sin embargo Strauss no lo cree. ¿A qué viene, pues, aparentar una cosa y afirmar otra? Esta es la crítica «objetiva». Y si se agregan las locuras que amontona para explicar las apariciones, y en particular la aparición a San Pablo, no sabremos cómo calificar estos ejercicios gimnásticos de una inteligencia dislocada. *Ab uno disce omnes.* Cayó Strauss, como cayeron los guardias del sepulcro, y cayó también Renán su pedísecuo, y poco importa recibiera dinero judío para negar la resurrección, porque el sepulcro de Jesus *es glorioso* y siempre está inundado de resplandores.

¿Por qué exigen que el Evangelio lo afirme, si cuando lo afirma no lo creen? Para eso, ¿no valía más arrojar lejos el Evangelio y cavilar por su cuenta, sin venderse por intérpretes del sagrado texto?

Dejando a un lado la exposición amplia del texto evangélico, quisiera llamar la atención del lector al testimonio de San Pablo en su primera epístola a los Corintios, que es el que literalmente ha pasado luego a las fórmulas de la fe, y en particular a la del símbolo Niceno Constantinopolitano: «Y resucitó al tercero día (según las Escrituras)». La cláusula «según las Escrituras» pertenece al uso litúrgico. En Mansi aparece tres veces el símbolo: primero en la col. 565, con su original griego, y luego en la col. 567 en latín sólo, con el título: «Expositio fidei centum quinquaginta sanctorum patrum, qui Constantinopoli congregati sunt». En la segunda fórmula no aparece la cláusula *Secundum Scripturas.* Es interesante la nota de uno de los ms. que apunta Mansi. «Sequitur sancta fides, quam exposuerunt per Symbolum praedicti Sancti Patres centum quinquaginta consona voce, qui Constantinopoli congregati sunt.»

Lleva, después del Amén, la nota siguiente: «Et subscripserunt epi-

---

(1) Das Leben Jesu. Stuttgart 1905. 17.ª ed. 1.ª parte pág. 364: Die Auferstehung.

scopi centum quinquaginta, qui in eodem Concilio convenerunt». Siguen las firmas. Entre ellas la de San Cirilo de Jerusalén, San Melecio de Antioquía, San Gregorio Niseno y San Gregorio Nacianceno de Capadocia, y provinciae Spaniae (sic) Agrius Immontinensis (Ymimontis)». De nuevo aparece el símbolo en la col. 574, también sin la cláusula «Secundum Scripturas».

El Apóstol, antes de establecer de una manera inconcusa el gran dogma de la resurrección universal, que hallaba pertinaces adversarios en la filosofía gentílica, recuerda a los Corintios su primera evangelización y les pone delante en frases enérgicas y precisas, que parecen fórmulas catequísticas encomendadas a su memoria, el dogma de la muerte redentora de Cristo; muerte, seguida de la resurrección; resurrección, a su vez, probada con clarísimos e indubitables testimonios. Todo el pasaje revela en el Apóstol una tensión de espíritu que le hace prorrumpir en frases cortantes y aceradas. «Notifícoos, hermanos, el evangelio que os evangelicé, el cual también abrazasteis, en el cual os mantenéis, por el cual también os salváis, ¡si es que os acordáis en qué términos os evangelicé, salvo si no creísteis en vano! Porque os enseñé en primer lugar lo que yo mismo aprendí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fué sepultado; y que *resucitó al tercer día, según las Escrituras;* y que fué visto de Cefas; después, de los Doce. Después fué visto de por encima de quinientos hermanos de una vez, de los cuales los más están en vida hasta el día de hoy, pero algunos durmieron en el Señor. Después fué visto de Santiago; después, de todos los Apóstoles. Ultimamente, después de todos, como del aborto, fué visto también de mí. Porque yo soy el menor de los Apóstoles, que no soy digno de ser llamado Apóstol porque perseguí la Iglesia de Dios» (1 Cor. 15, 1-9). Los hechos históricos no se prueban con meras especulaciones, sino con testigos. Y cuando ellos tienen motivo para estar bien informados, y son veraces y probos, y dan su testimonio, no solamente sin asomo de propia utilidad, sino aun arrostrando los peligros y la muerte, su palabra es irrecusable.

Los testigos que alega San Pablo no son, como se ve, unas pocas mujeres ilusas. Ni le importa mucho al Apóstol la frívola objeción de que no vieron a Jesús salir del sepulcro. Cefas, los Doce, quinientos hermanos de una vez, y de ellos muchos, los más, vivos todavía cuando escribe el Apóstol, y aparte todavía Santiago el Menor, y de nuevo los Apóstoles, y por último él mismo que le ha visto en el camino de Damasco cuando iba a perseguirle, bien pueden contrarrestar la sonrisa burlona de un raciona-

lista. Y, ¡en qué fondo oscuro resalta el testimonio imparcial del mismo Pablo, que estaba tan lejos de ilusionarse con reflejos de resurrección mentida en el aborrecido Jesús Nazareno, que le perseguía a muerte en todos sus seguidores! Imposible sustraerse al milagro. Si no lo admitimos en el *hecho* de la resurrección, lo tenemos en el *hecho* de los testigos.

Y ¿será lógico, por negar el milagro auténtico de la resurrección, creer tantos milagros racionalísticos como nos salen al paso en la explicación de este pasaje? El primer milagro es que Pablo crea haber visto lo que no vió, estando en una disposición de ánimo tan contraria, y se convierta por una ilusión momentánea en predicador acérrimo de aquello mismo que aborrecía, y ésto, con tal convicción, que lo convierte en tema único de toda su vida, y ello, de nuevo, arrostrando todos los odios de los de su raza y todos los desprecios de la gentilidad, hasta dar su sangre en la demanda. Y un hombre de un entendimiento tan vigoroso—como se refleja en cada línea de sus cartas—, ¿no tuvo tiempo en tantos años para volver en sí de su primera impresión recibida camino de Damasco? Milagro racionalista que excede a todos nuestros milagros.

El segundo milagro es que se fíe del testimonio de Cefas y de los demás que alega, con tanta confianza que no teme el reproche de sus lectores: ilusión de Cefas, alucinación de los quinientos, estado morboso de los Doce... Y este cúmulo de milagros, porque, como se ve, hay que multiplicarlos, viene a ser una hipótesis mucho más quimérica que todo cuanto ellos tienen por quimera, que es la posibilidad de los milagros.

Milagro, por fin y colmo de milagros es que la autosugestión, lo mismo que en San Pablo, llegara en la mayor parte de aquellos testigos a ser no solamente la base de la más severa reforma de costumbres por toda su vida, sino aun la causa de su cruento martirio. Este es un fenómeno, que tratándose no de un hombre aislado y predispuesto a tales ilusiones, sino de muchos y prevenidos en contra, como sucedió con gran parte de ellos, no nos explicará jamás la psicología empírica; milagro, para cuya inteligencia resultan inútiles todos los modernos recursos de la conciencia religiosa, subconciencia, etc. A un simple milagro del orden físico sustituyen innumerables milagros del orden moral. ¿Negar estos hechos? Son patentes como la luz del día. ¿Negar su causa histórica? Es convertirlos en estupendos milagros.

Llegan, pues, con veinte siglos de retraso los adversarios de lo sobrenatural. Está el suelo del cristianismo demasiado enrojecido por la sangre de sus Apóstoles y Mártires, para que entre el testimonio de la sangre y

el testimonio de la frivolidad caprichosa o del vicio recalcitrante, podamos vacilar. Recuerden ellos, los adversarios, que también a Pablo se le dijo cuando resistía a la luz: «Dura cosa te es dar coces contra el aguijón».

TERTIA DIE

1. La cláusula «al tercer día» la han entendido algunos como una predicción *vaga*. A esta interpretación opone el mismo Bern. Weiss (Meyer Matthaeuss Ev. h. l.) que no es una predicción vaga, sino concreta, aunque de *corto tiempo*, añadiendo que se trata de un proverbio como en Oseas, 6, 3, y en Marc. 8, 31. Pero tampoco esta solución tiene valor alguno. Del texto de Oseas trataremos luego; el de San Marcos 8, 31 no hace al caso, pues tiene la misma dificultad que el de San Mateo 12, 38-40 que él trata de explicar, y es uno de tantos textos en los que el Señor, como en seguida se verá, predice su resurrección *al tercero día* o *después de tres días*, y ni en el uno, ni en el otro hay rastro de proverbio, ni ellos alegan ejemplo alguno en que aparezca tal frase proverbial.

Tampoco han faltado algunos autores católicos que han tratado de explicar la frase evangélica en el mismo sentido de *tiempo breve*.

Aducen en favor de su aserto la respuesta de Jesús, cuando los fariseos le quisieron amedrentar, para que saliese de la Perea, con estas palabras: «Sal de aquí, porque Herodes te quiere dar muerte. —Id y decid a esa zorra: He aquí, yo lanzo demonios, hoy y mañana; y al tercer día soy consumado. Sino que es menester que hoy y mañana y al día siguiente siga mi camino»... Aun suponiendo que en esta respuesta hubiera algo de proverbial, y no más bien una alusión a su resurrección, es cosa que salta a la vista la diferencia de contexto entre esa predicción y las diferentes profecías de su resurrección futura. Aquí con la metáfora de días se significan plazos y estadios de tiempo, y el mismo contexto lo da a entender clarísimamente. A los que tratan de infundirle miedo, responde Jesús que su vida tiene todavía plazos fijos que recorrer, sin necesidad de pedir permiso ni temer a Herodes, que no podrá alargarla ni acortarla, ni aun impedir lo más mínimo su obra mesiánica. Curaré enfermedades en el primer día, y todavía en el segundo: y en el tercero (que sé muy bien cuándo ha de ser, y no depende de Herodes: Nondum venit hora mea) será cuando me inmole voluntariamente. Y en tanto, sigo y seguiré el camino trazado por mi Padre.

2. Pero, ¿quién podrá creer que la profecía de la resurrección *al tercer*

día, después de la inmolación, signifique solamente *plazo breve*, sin determinar si se trata de años como en Oseas, 6, 3, de meses, como en el caso anterior, o de días?

Contra esta interpretación tenemos el testimonio de los mismos adversarios de Cristo que quieren custodiar el sepulcro «hasta el tercer día»; el de los discípulos de Emaús, que dicen al misterioso viajero con tristeza, que ya aquél es *el tercer día*, y sobre todo la claridad fija de los textos evangélicos.

En la primera predicción «comenzó Jesús a decir a sus discípulos que convenía que él fuese muerto y al tercer día resucitase», según San Mateo (16, 21). Según San Marcos, «que fuese muerto y después de tres días resucitase» (Marc. 8, 31). Según San Lucas, «ser muerto y al tercer día resucitar» (Luc. 9, 22).

En la segunda predicción, según San Mateo, «el Hijo del hombre será entregado a manos de los hombres, y le darán muerte, y al tercer día resucitará» (Matth. 17, 23). Según San Marcos, «el Hijo del hombre... muerto (con muerte violenta) al tercer día (texto griego: después de tres días) resucitará» (Marc. 9, 31). San Lucas en este episodio (Luc. 9, 44-45) solamente trae el vaticinio de la pasión.

En la tercera predicción, camino ya de Jerusalén, se anuncia la pasión con circunstancias clarísimas; todo es de una precisión imponente, atendidas las circunstancias de los interlocutores; pues bien, nunca falta la cláusula «al tercer día».

Oigamos a cada uno de los Sinópticos: pronto se verá que el colorido es intenso y no admite frases vagas y poco concretas.

Dice San Mateo, testigo de la escena: «Y subiendo Jesús a Jerusalén, tomó aparte a los doce discípulos en el camino, y les dijo: Ved que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes, y a los escribas, y le condenarán a muerte; y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, y le azoten, y crucifiquen, y al tercer día resucitará» (Matth. 20, 17-19).

En San Marcos vemos algunos rasgos característicos, propios de la viveza descriptiva de su maestro San Pedro, cuyo evangelio oral nos transmitió por escrito. Dice así, después de pintarnos un animado diálogo de Jesús con San Pedro: «Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén, y Jesús caminaba adelantándose a ellos, y se asombraban y siguiéndole temían» (otra lecc. «y los que seguían» (otros discípulos) «temían»). Y tomando otra vez a los doce, comenzó a decirles las cosas que habían de acon-

tecer: Porque, ved aquí, subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes, y a los escribas, y lo condenarán a muerte, y le entregarán a los gentiles, y le escarnecerán, y le escupirán, y le matarán; y al cabo de tres días resucitará». (Text. gr. «después de tres días»), Marc. 10, 32-34.

Por último San Lucas, reproduciendo el mismo diálogo de S. Pedro añade: «Y tomando consigo a los doce, les dijo: He aquí, subimos a Jerusalén, y se cumplirán al Hijo del hombre todas las cosas escritas por los profetas. Porque será entregado a los gentiles y será escarnecido, y ultrajado y escupido. Y después de haberle azotado, le quitarán la vida, y al tercer día resucitará». Luc. 18, 31-33.

De nuevo predice el Señor su pasión, poco antes del suceso (Marc. 14, 1; Matth. 26, 1. 2) pero ya no aparece sino una indicación de su comienzo, como refiriéndose a las predicciones anteriores.

A esta serie de predicciones, hay que añadir la celebérrima de la señal de Jonás: «Le respondieron algunos de los escribas y fariseos diciendo: Maestro, queremos ver de ti una señal. Y él, respondiendo, les dijo: La raza malvada y adúltera reclama una señal, y señal no le será dada, sino la señal de Jonás el profeta. Porque así como Jonás estaba en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Math. 12, 38-40. Cfr. Mat. 16, 4; Luc. 11, 29, 30; Marc. 8. 11 ss.)

Todavía, después de la resurrección, dice el Señor en el Cenáculo: «Que así está escrito, y así era menester que el Mesías... resucitase... al tercero día». Luc. 24, 46.

En todas estas predicciones, tantas y en tan diversas circunstancias, lo primero que llama la atención es la fijeza invariable de la cláusula a TRES DIAS, que siempre entra en una o en otra forma. Ya esta sola observación hace inconcebible e inadmisible la hipótesis de los que quieren ver aquí solamente la frase: *breve tiempo*. Si el Señor, para decir *breve tiempo*, usara la frase TRES DIAS en otros pasajes no ambiguos, podríamos admitir esta interpretación. Mas sucede todo lo contrario. Le vemos decir por San Juan 7, 33: «Todavía estaré con vosotros «breve tiempo». Le vemos repetir DENTRO DE POCO, no me veréis, y DENTRO DE POCO me volveréis a ver. Todavía BREVE TIEMPO está (estará) entre vosotros la Luz, etc. ¿Cómo es que prediciendo tantas veces la resurrección, nunca dice la frase POCO TIEMPO, sino invariablemente TRES DIAS? ¿Y eso no solamente en vida mortal, sino al hacer alusión a ella después de resucitado?

¿Cómo es que luego San Pedro y San Pablo, al hacer alusión al mismo hecho, siempre emplean la frase *al tercer día?* Y por último ¿cómo los adversarios encarnizados del Señor y los discípulos de Emaús lo entendieron de número fijo de días, y no de plazo breve?

3. La dificultad que ha hecho recurrir (sobre todo a algunos católicos) a la interpretación de plazo breve no reconoce otro móvil que el deseo de conciliar la predicción del Señor y la comparación del profeta Jonás, con la historia de la resurrección.

Jesús que unas veces afirma, como lo hemos visto, por San Lucas y San Mateo, que ha de resucitar «al tercer día», dice por San Marcos constantemente «después de tres días», y en la célebre comparación, afirma que ha de estar en el corazón de la tierra «tres días y tres noches». Y sin embargo, sepultado la tarde del viernes, resucitará la mañana del domingo.

Esta dificultad no es real, sino aparente. En el lenguaje humano las frases envuelven el sentido que les da el uso. La moneda del lenguaje tiene en cada nación y en cada región el valor que le quieran dar los habitantes, y nada importa que aquel valor no tenga la misma relación entre los extraños.

Ahora bien; las frases temporales «después de tres días», «al tercer día y dentro de tres días» tienen para los hebreos el mismo valor. ¿Distinguimos nosotros mismos entre la frase: al cabo de tres días, o a los tres días, o pasados tres días? En muchas ocasiones no reparamos en tal diferencia. Mas para no dar lugar a cavilaciones quisquillosas, veamos el uso de los hebreos.

Comenzaré por algunos ejemplos más remotos, en los cuales, según nuestro modo de hablar, el plazo no se cumple. Jeremías 34, 13, 14, recuerda la ley de la manumisión de los siervos el año sabático, y se expresa así: «Cuando *se hubieren cumplido siete años*, dé cada uno libertad a su hermano hebreo, que le fué vendido; él te servirá por espacio de *seis años* y (después) le dejarás ir libre». A primera vista, parece que los siete años (cum impleti fuerint SEPTEM ANNI) han de ser de servicio, y sin embargo el número SIETE es el límite. Nosotros diríamos *cumplidos seis años*, al *comenzar el séptimo*, quedará libre. Tal es el sentido de la ley, como lo sabemos, ya por este mismo pasaje, ya por Exod. 21, 1; Lev. 25, 39-41; Deut. 15, 12.

Luego de la misma suerte pudo hablar el Señor: «*Cumplidos tres dias, al tercero* resucitaré». El paralelismo es perfecto. Cumplidos SIETE años,

es manumitido el siervo, y, sin embargo, lo es al comenzar el SEPTIMO año.

Véanse los siguientes ejemplos análogos. Para discernir la lepra, se da a los sacerdotes en el Levítico esta norma: «Si en la piel hubiere mancha..., el sacerdote encerrará al llagado POR SIETE DIAS; y AL SEPTIMO DIA el sacerdote le examinará. Y si la llaga a su parecer se hubiere estancado, entonces el sacerdote le volverá a encerrar por otros SIETE DIAS. Y al SEPTIMO DIA le reconocerá de nuevo» (Lev. 13, 4-6). Si se examina atentamente el pasaje, se ve que el encerrar al leproso siete días se entiende con EXCLUSION DEL DIA SEPTIMO. Y así el mismo día séptimo se empieza a contar OTRO SEPTENARIO de reclusión, si hay esperanza de curación radical. El mismo proceso se repite Lev. 13, 26, 27; 31, 32; 33, 34; 50, 51; 14, 8. 9; 38. 39.

El mismo hebraísmo tenemos en un paso que nos es familiar y en el cual acaso no reparamos. Al contarnos San Lucas en el relato de la infancia, que tanto se distingue por su colorido hebreo, la historia de la circuncisión, dice: «Y cuando FUERON CUMPLIDOS OCHO DIAS para circuncidarle, fué llamado su nombre Jesús» (Luc. 2, 11). Y sin embargo la circuncisión, según nuestro sistema de contar, no era *cumplidos* ya los *ocho* días, sino CUMPLIDOS LOS SIETE, al OCTAVO.

Por último, si se quieren ejemplos en que ni siquiera es preciso cambiar cifras, recordemos varios:

José, gobernador ya de Egipto, tiene delante a sus hermanos, que aun no le han conocido; y violentando sus propios sentimientos, para lograr que traigan a su hermano menor, y guardar con más interés el incógnito, los trata como a espías, como quien ignora quiénes son: «Enviad, les dice, uno de vosotros que le traiga... cuando no, por vida de Faraón, que espías sois.» Y continúa el sagrado texto. «En consecuencia los metió en la cárcel POR TRES DIAS». ¿Quién de los europeos no entendería que estuvieron encarcelados los TRES DIAS? Pues no es así. «AL TERCER DIA, sacándolos de la cárcel, dijo...» (Gen. 42, 16-18).

Nadie dirá que en estos casos se trata de una frase *proverbial*, sino de un sistema de contar distinto del nuestro, en virtud del cual INCLUYEN EN EL ENUNCIADO el límite EXTERIOR, al revés de nosotros, que lo EXCLUIMOS.

4. ¿Y qué decir de la frase TRES DIAS y TRES NOCHES?

Tiene exactamente el mismo valor real que hemos visto en la frase al tercer día y después de tres días.

Gustará el lector de ver reunidos los ejemplos principales:

En el libro primero de los Reyes aparece tendido en el campo un egipcio desfallecido, y de él se dice que no había probado alimento TRES DIAS Y TRES NOCHES. Todo europeo entenderá setenta y dos horas. Sin embargo oigamos al mismo amalecita. Al preguntarle David quién era, «Soy, dice, siervo de un amalecita, que me ha abandonado, porque empecé a enfermar ANTES DE AYER. (NUDIUSTERTIUS: HOY EL DIA TERCERO: *hayom schelovcha.* 1 Reg. 30, 11-13).

Sara preparada por Dios para mujer del joven Tobías, se dedica a la oración y al ayuno TRES DIAS Y TRES NOCHES. El término a nuestro modo de entender debiera ser el día CUARTO. Sara no lo entiende así. Termina su plazo EL DIA TERCERO. «Factum est autem DIE TERTIO, dum COMPLERET orationem» (Tob. 3, 10-12).

Semejante a éste y más claro aún, si cabe, es el que hallamos en el libro de Ester. Cuando Mardoqueo le pide que interponga su intercesión ante Asuero en favor del pueblo judío amenazado de exterminio, responde Ester: «Anda y junta todos los judíos que hallares en Susán y haced oración por mí; no comáis ni bebáis EN TRES DIAS Y TRES NOCHES, que yo con mis criadas AYUNARÉ IGUALMENTE, y en seguida me presentaré al Rey...»

Y el escritor sagrado añade con la mayor naturalidad: «AL TERCER DIA vistióse Ester las vestiduras reales; y presentándose en la habitación interior del Rey, se paró en la antecámara, etc...» Esth. 4, 16.17; 15, 1. Es decir al *tercer día* da por concluído su ayuno y se presenta ataviada al rey, siendo así que se había comprometido a ayunar TRES DIAS CON TRES NOCHES. El paralelismo es completo.

En suma: Ester se compromete a ayunar TRES DIAS CON TRES NOCHES y cumple su palabra dejando de ayunar al TERCER DIA. Jesús se compromete a estar en el corazón de la tierra TRES DIAS Y TRES NOCHES, y cumple su palabra resucitando al TERCER DIA.

5. Lo expuesto basta para poner de relieve la futilidad de la objeción de los incrédulos contra el cumplimiento de la profecía de Nuestro Señor: «Como estuvo Jonás en el seno del monstruo marino tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches.»

Fuera de que la objeción es de las que se desvanecen por su propia enormidad. ¿Cómo se explicaría en efecto que los evangelistas escribieran tan sin escrúpulo, barajándolas unas con otras, las frases «al tercer día, des-

pués de tres días, tres días y tres noches», si no tuvieran conciencia de que en el lenguaje usual significaban lo mismo?

Por último; habrá observado el lector que en la enumeración de ejemplos nos hemos abstenido de alegar el de Jonás. ¿Por qué así? Porque en el libro de Jonás se dice, sí, que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo «tres días y tres noches»; mas al hablar de su salida, no se expresa sino *el hecho*, sin anotación del tiempo: «Y le arrojó el monstruo en la ribera». Jon. 2, 1.11. Como se ve, nada podríamos deducir de este pasaje si no supiéramos por otros testimonios el uso de la Escritura: en virtud del cual, al comenzar el tercer día, se dan por cumplidos los tres días y tres noches de plazo, por *incluírse* en la cuenta el *límite exterior*.

No puede pedirse testimonio más convincente ni del poco escrúpulo con que procedieron los Evangelistas, ni del uso vulgar de la frase, que la gráfica narración de San Mateo, 27, 62-64. «Al día siguiente de la crucifixión, el que es después de la Parasceve, se juntaron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato, diciendo: Señor, nos hemos acordado que aquel embaidor, estando todavía en vida, dijo: DESPUES DE TRES DIAS resucito. Manda, PUES (véase la consecuencia), que se asegure el sepulcro HASTA EL TERCER DIA, no sea que vengan sus discípulos, y le hurten». Esta sustitución de una frase por otra tiene tanto mayor valor, cuanto que se pone en boca de los enemigos a quienes interesa extremar la vigilancia.

El domingo de resurrección, los discípulos que iban camino de Emaús manifiestan al desconocido compañero de viaje, que han perdido la esperanza. ¿Y por qué? Por que se ha cumplido el plazo: «Hoy corre *el tercer día* desde que estas cosas pasaron», y no hay asomo de redención. Luc. 24,21.

6. Se concluye manifiestamente por todo lo dicho, que en la profecía de la resurrección no hay *frase proverbial*, sino *manera usual de computar el tiempo;* y por tanto, no se trata de una expresión vaga, ni aun siquiera de una expresión equivalente a *breve plazo*, sino a esta otra: *cumplidos dos días*, al tercero.

La razón lógica parece ser la apuntada: el concebir como una unidad el plazo comprendido juntamente con el día saliente. CUMPLIDOS SIETE AÑOS: Hasta el séptimo año exclusive. CUMPLIDOS OCHO DIAS: hasta el octavo EXCLUSIVE. CUMPLIDOS TRES DIAS: hasta el tercero.

Resta averiguar la razón lógica de la frase más complicada TRES DIAS y TRES NOCHES. Suele responderse que los hebreos consideran como

unidad el compuesto de *noche y día*, al cual los griegos dan el nombre de νυχθήμερον, y que así basta que se comprenda una parte cualquiera del día total (noche y día) para que se pueda decir: un NOCHE-DIA.

El Señor estuvo en el sepulcro parte del viernes hasta la puesta del sol. Y más: si en el corazón de la tierra significa como lo prefieren notables intérpretes «en el limbo», se empezó a cumplir la profecía desde que expiró el Señor a la hora *nona* del viernes. Recuérdese ahora que el sábado comenzaba desde la puesta del sol del viernes, y por eso, antes de la puesta del sol fué bajado el cuerpo santísimo de la cruz (ut non remanerent in cruce corpora sabbato). Tenemos, pues, el primer NOCHE-DIA, o mejor DIA NOCHE, la tarde del viernes hasta la puesta del sol. Tenemos todo el sábado, desde la puesta del sol del viernes, hasta la puesta del sol del sábado o comienzo del domingo: segundo NOCHE-DIA completo. Y tenemos por último desde la puesta del sol del sábado, hasta la madrugada del domingo el tercer NOCHE-DIA.

Considerando, pues, la *unidad* NOCHE-DIA o DIA-NOCHE como inseparable, tenemos TRES NOCHE-DIAS.

Esta explicación es ingeniosa, y bien puede admitirse provisionalmente, aunque es fácil que encierre más sutileza que realidad.

En primer lugar la frase *noche-día* y a la inversa *día-noche* ocurre ciertamente en los autores griegos de época postclásica, y la tiene el mismo S. Pablo: 2 Cor. 11, 25.

La encontramos también en hebreo, cuando Daniel cuenta los días llamándolos *ereb-boyer*.Dan. 8, 14. Y en el Génesis de manera más oscura, por intercalarse el verbo: Y *fué* TARDE (o NOCHE) y *fué* MAÑANA, día primero..., segundo... (1).

Pero ¿por dónde consta que una sola parte del NOCHE-DIA se contara por todo el NOCHE-DIA? En los autores griegos no; porque para ellos el NOCHE-DIA es un día natural de 24 horas. En Daniel tampoco; porque allí no se dice nada del modo de computar. En S. Pablo tampoco, ni se puede deducir nada de la narración histórica de los Hechos, a que alude

---

(1) El contar primero *la tarde* que *el día*, bien puede provenir de la costumbre del *novilunio*, de anunciar como primer día del mes el tiempo próximo al crepúsculo vespertino, cuando por primera vez aparecía sobre el horizonte *la luna nueva*, que era cuando se daba oficialmente señal con la trompeta. Así lo juzga *E. K. Ginzel*, Zeitrechnung der Iuden Naturvölker. Leipzig 1911, p. 2.

su frase de la epístola a los Cor. (2 Cor. 11, 25). Lo único que sacamos es el uso de decir como unidad *noche-día*. Pero ¿bastaba una parte para contar el todo? Eso ya no consta.

Por consiguiente la explicación, por ingeniosa que sea, es conjetural.

¿No es más sencillo acudir a la misma explicación que adoptamos todos para los otros plazos enunciados en la Sagrada Escritura?

Allí no hay explicación posible sino en la forma dicha. Examínese, por ejemplo el texto de Jeremías. Si se dice CUMPLIDOS SIETE AÑOS de servicio, cuando es así que al comenzar el séptimo se da libertad al siervo, ¿por qué no hemos de llamar CUMPLIDOS TRES NOCHE-DIAS, cuando al TERCER NOCHE-DIA se resucita? La diferencia es enormemente menor en días que en años, pero el sistema el mismo. El de contar como plazo *n*, el que en rigor es *n-1*.

Repasemos el paralelismo de las frases: Los hermanos de José estuvieron TRES DIAS en la cárcel, y al TERCERO, salieron de ella. Los leprosos estaban siete días ENCERRADOS y al SEPTIMO se los examinaba, y se comenzaba a contar OTRO SEPTENARIO. Los siervos CUMPLIAN SIETE AÑOS de servicio, siendo así que al séptimo eran manumitidos. ¿Por qué no explicar en la misma forma TRES DIAS y TRES NOCHES, diciendo que el SEÑOR estuvo en el corazón de la TIERRA TRES DIAS y TRES NOCHES, y al TERCER DIA-NOCHE salió de la SEPULTURA, es decir, a la europea: estuvo *DOS DIAS* y *DOS NOCHES* y al TERCER DIA-NOCHE resucitó, como los siervos servían en REALIDAD SEIS AÑOS y al SEPTIMO ERAN MANUMITIDOS, y JESUS FUE CIRCUNCIDADO pasados SIETE DIAS reales después del NACIMIENTO, y según los hebreos, CUMPLIDOS OCHO DIAS?

La realidad es la misma. La manera de explicar diferente.

SECUNDUM SCRIPTURAS

A).—*Resurrexit... secundum Scripturas.*

Añade el Apóstol que la resurrección de Jesús fué conforme a las Escrituras, y lo mismo repite el símbolo Niceno Constantinopolitano.

Es por extremo interesante la argumentación que el mismo Apóstol empleó en la sinagoga de Antioquía de Pisidia en su primer viaje apostólico con Bernabé: Act. 13, 30, ss. Después de haberles puesto ante los ojos la muerte de Jesús Nazareno, según las profecías, habla de su resurrección en los siguientes términos: «Empero Dios le resucitó de entre los

muertos; el cual por muchos días fué visto de los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son testigos suyos ante el pueblo. Y nosotros os damos la buena nueva de la promesa hecha a nuestros padres, cómo ésta la ha cumplido Dios a nuestros hijos, levantando (resucitando) a Jesús, según que asimismo en el Salmo segundo está escrito: Hijo mío eres tú, yo hoy te engendré (Ps. 2, 7). Y que le resucitó de entre los muertos, no habiendo ya de tornar (para no tornar ya) a corrupción, lo dijo así: Daréos las santidades de David, fieles (Isa. 55, 3). Por lo cual también en otro Salmo dice: No consentirás que el santo tuyo vea corrupción» (Ps. 15, 10). De los tres testimonios que alega, el primero y el segundo no los explica, a pesar de su oscuridad; al tercero «No consentirás que el Santo tuyo vea corrupción» añade la misma explicación que vemos en el Apóstol San Pedro en su discurso magnífico del día de Pentecostés. Act. 2, 27.

Aun cuando el primer testimonio del Salmo 2, v. 7 pudiera no referirse a la resurrección entendiendo el ἀναστήσας Ἰησοῦν, que la Vulgata traduce «resuscitans Iesum» en el sentido de *constituens, suscitans,* como en 3, 22: prophetam suscitabit vobis ἀναστήσει, o en 8, 26: (levántate ἀνάστηθι), y en tal caso la frase equivaldría a esta otra: *levantando* o *manifestando* o *estableciendo* a Jesús *como tal Jesús;* sin embargo, no se ve inconveniente en entenderlo directamente de la resurrección, antes al contrario, más consonancia con el contexto. Porque así, con el primer testimonio del Salmo arguye San Pablo sobre la necesidad de la resurrección de Cristo; y con el segundo, como expresamente lo dice, sobre la resurrección para no volver a morir (Christus, resurgens ex mortuis *iam non moritur*) y con el tercero, sobre la resurrección obrada sin permitir corrupción en su cuerpo santísimo; no como la de Lázaro y los demás fieles, después de la disolución corpórea, sino como quien es, aun corporalmente, primicias de los que duermen y el primero en despertar.

Tres veces alega el Apóstol el pasaje en cuestión del Salmo 2, 7: «Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado (y engendro)». Aquí, en nuestra hipótesis, que es la más probable, para probar la resurrección. En la Epístola a los Hebreos, 5, 5, para probar que en calidad de Hijo había de ser glorificado con el sacerdocio eterno según el orden de Melquisedec. Por último en la misma Epístola, cap. 1, 5, para hacer ver su infinita distancia de los ángeles, ya que a ninguno de ellos se dijo jamás lo que el Padre le dice a él como a Hijo unigénito: «Hijo mío eres tú; yo hoy te he engendrado». Ahora bien; no hay duda que este último es el sentido literal del Salmo.

Pues ¿cómo se deduce la resurrección y el sacerdocio eterno? Por vía de consecuencia. Siendo, como era, Hijo natural y Unigénito, no debía dejar en el sepulcro aquella Humanidad santísima, personalmente unida con la divinidad. A poco que se considere, se ve cuán inconcebible es que Dios deje corromperse en el polvo aquel cuerpo del que *nunca se apartó la divinidad*. Y de la misma manera se concluye la *eternidad* de su sacerdocio, que pertenece a la Humanidad.

Los que, como Knabenbauer, prefieren no ver en estas palabras el argumento de la resurrección, se apoyan en la partícula adversativa (1) con que empieza el siguiente miembro. Ya hemos respondido de antemano a esa objeción. La partícula adversativa no afecta ya a la *resurrección*, como si en el siguiente miembro se *empezara* a hablar de ella (*Mas* que ha de *resucitar*), sino a la circunstancia (Mas que ha de resucitar *para no volver a morir*, lo dice en el Salmo). Y así hay en el Apóstol la gradación antes dicha: Primero, resurrección en absoluto, como debida al cuerpo de aquel que era Hijo de Dios; cuerpo divinizado. Segundo, resurrección, para nunca más morir. Tercero, resurrección, sin haber experimentado corrupción alguna.

Probado el primer punto, el Apóstol añade la circunstancia de nunca más morir. Alega el texto que dice: «Daréos las santidades de David fieles». Es decir: haré que las santidades o promesas santas hechas por mí con juramento a David sean fieles. Ahora bien: la promesa hecha a David era que *su Hijo* el Mesías había de poseer su trono *para siempre*. Que es lo que el ángel anunció a la Santísima Virgen: Et dabit illi Dominus sedem *David patris eius* (2) et regni eius non erit FINIS. Y por tanto, la *Humanidad santísima*, pues a *ella* afecta la promesa hecha a David, había de vivir SIEMPRE, y siempre reinando. Por tanto, el cuerpo del Mesías, Hijo de David, debía resucitar, y resucitar PARA SIEMPRE VIVIR. Se ve, pues, que el énfasis de este testimonio, más que en la resurrección (como lo pone Knabenbauer) está en la *perpetuidad* de la misma resurrección.

Del tercer testimonio hemos dicho que tanto San Pablo como San Pe-

(1) Además se ve, por el v. 30, que todo el peso de la argumentación del Apóstol carga sobre la frase: A Jesús muerto, Dios le resucitó. Y la partícula ἐ nada probaría, pues muchas veces es mero enlace.

(2) A David, *como Padre del Mesías*, se le promete el trono eterno de su Hijo; luego éste ha de vivir por siempre *como Hijo de David* o en carne.

dro nos explican su sentido, y ambos en la misma forma. A saber, que las palabras «no consentirás que el santo tuyo vea corrupción» (traducción de los Setenta), no pueden aplicarse a David, toda vez que su sepulcro está a la vista de todos los judíos y su carne fué pasto de la corrupción. Se dijeron, pues, del Mesías, y han tenido cumplimiento en Jesús Nazareno.

Ante todo, comparemos ambas alegaciones. Dice San Pablo: «Ciertamente David, después de haber servido en su edad al designio de Dios, descansó en paz y fué agregado a sus padres, y vió corrupción, mientras aquel a quien Dios resucitó, no vió corrupción. Sea, pues, a vosotros notorio, hermanos, cómo por éste se os anuncia la remisión de los pecados» (Act. 13, 36-38). Con más amplitud desarrolla su tema San Pedro... «A Jesús el Nazareno... con el definido consejo de Dios (manifestado en las profecías) entregado por manos de inicuos enclavándole le quitasteis la vida; al cual Dios resucitó, librándole de los dolores de la muerte, como que no era posible ser él domeñado de ella, porque David dice respecto de él: Miraba yo continuamente al Señor delante de mí, porque a mi derecha está, a fin de que yo no me bambolee. Por esto se regocijó mi corazón y se alborozó la lengua mía, y hasta la *misma carne mía* se aposentará en esperanza; porque no abandonarás el alma mía en el abismo tenebroso, ni consentirás que el santo tuyo vea corrupción». Enseñado me has los caminos de la vida, henchirásme de gozo con tu faz» (Ps. 15, 8,11). Varones, hermanos, séame lícito decir con libertad ante vosotros acerca del patriarca David, que feneció y fué sepultado, y su sepulcro está entre nosotros hasta este día. (Luego no se cumplieron en él, según San Pedro, estas palabras). Conque, siendo *profeta*, y sabiendo que con juramentos le juró Dios que a uno de sus descendientes sentará en el trono de él, *anteviendo*, afirmó la resurrección del Mesías, que ni fué abandonado en el abismo tenebroso, ni la carne de él vió corrupción. *A este Jesús* (y no a David) es a quien resucitó Dios, de lo que todos nosotros somos testigos». Act. 2, 27-32.

No estará de más hacer algunas advertencias sobre este pasaje.

El texto hebreo pudiera traducirse en esta otra forma: «No abandonarás mi alma al *Scheol*, ni permitirás que *tus santos* vean el *sepulcro*».

Comenzando por el último hemistiquio, está muy bien probado que la lectura mejor no es TUS SANTOS, sino en singular, TU SANTO. Y aun cuando se leyera en plural (haside(i)ka), advierte Reinke, que se había de entender el plural mayestático. (Die Messianischen Psalmen ps. 16 heb. V, 10, p. 164-180.)

En segundo lugar, por lo que hace a la palabra (SCHAHAT), que algunos quieren traducir *sepulcro*, no hay razón de peso que nos fuerce a ello, aun manteniéndonos en los fueros de la gramática. Véanse por ejemplo en Gesenius o en Koenig las respectivas palabras, y pronto se convencerá cualquiera que la noción fundamental de SCHAHAT es la de *corrupción*.

Lo de que preceda *el SANTO*, no prueba nada en contrario, pues el SANTO es compuesto de cuerpo y alma: ¿Por qué no ha de hablar en el primer miembro *del alma* y en el segundo *del cuerpo?* Para el alma, exención del *Scheol:* para el cuerpo, libertad de la *podredumbre*. ¿No ha dicho arriba: *insuper et CARO MEA requiescet in spe?* Con la particularidad de que allí hay la misma oposición entre ALMA y CUERPO; pues donde la Vulgata lee: Laetatum est cor meum et exultavit LINGUA MEA, el hebreo dice: «et exultat *gloria mea* (k^{e}bodi), esto es, *anima mea, insuper et caro mea requiescet in spe* (1). ¿Y qué puede ser para la carne DESCANSAR en ESPERANZA?

Y con esto, vamos al primer miembro «No abandonarás mi alma al scheol».

No abandonar puede tener dos sentidos: *no entregar*, o *no dejar abandonado*. Ahora bien; el verbo (HATSAB) más bien tiene este último matiz; más bien que *committere*, es *dimittere, deserere*. Y en tal caso la traducción es: No dejarás al SCHEOL en estado *de abandono*, como quien no está dispuesto a reclamarlo, el tesoro de mi alma. Y en tal caso la frase no significa una *no entrega*, sino una entrega CONDICIONAL, temporal. Y he ahí lo que tradujeron admirablemente los Setenta (2). Además, los matices de la preposición LAMED, son tan variados como los del AD latino, y el A de las lenguas neolatinas, y en no pocas ocasiones el giro es tal, que significa lugar *en donde*.

Como se ve, la primera explicación basta para defensa de la versión de los Setenta. Y muy dudoso parece desde luego que lleguemos nos-

---

(1) Que *kabod* o *gloria* signifique alma en los libros o pasajes poéticos, lo saben todos los Escriturarios: pueden verse reunidos los ejemplos en *Gesenius, Kautsch,* etc.

(2) No es por tanto: non *dabis*, non *committes* sepulcro, sino *non deseres*, o non dabis sepulcro ut rem derelictam, desertam, sino ut *denuo recuperandam*. Véase la serie de ejemplos y los derivados. Así el participio pasivo no es aliquid commissun, datum, sino *derelictum, desertum:* y por consiguiente, el dativo nada quita a este matiz del verbo.

otros a apreciar con tanta precisión como ellos, hebreos al fin, los diversos cambiantes, y los perfiles y el sabor particular de cada frase.

Pero aquí se impone otra conclusión más grave. San Pedro, lleno del Espíritu Santo, el día de Pentecostés, dice manifiestamente que David, en este Salmo, habla *como profeta*, y se refiere a la *incorrupción del cuerpo* del Mesías, que sabe ha de ser *su descendiente*. San Pablo, escribiendo bajo la inspiración del mismo divino Espíritu, *arguye* de la misma manera. En ninguno de ellos hay *rastro alguno* de que se trate de una mera *acomodación*, sino *argumentación* concluyente y apodíctica. ¿Podremos defender dignamente la inspiración de las divinas Escrituras, si decimos que aquí se trata solamente de un paralelismo histórico, una aplicación de uno de esos *similiter cadens*, de que hablaba nuestro gran Donoso? Y el argüir de esta manera los dos Príncipes de los Apóstoles, ¿no equivale a sellar con su rúbrica la legitimidad de la versión de los Setenta? Por consiguiente, no hay duda que hemos de ver en este pasaje del Salmo la incorrupción *del cuerpo* del Señor.

B).—*Tertia die secundum Scripturas* (1).

Para probar que la circunstancia de resucitar al tercer día fué también según las Escrituras, no tenemos testimonio más claro, fuera del que alega el mismo Jesús, al apelar al ejemplo de la historia de Jonás, que típicamente representaba su resurrección gloriosísima.

También el testimonio de Oseas parece aludir a la resurrección del Mesías, típicamente asimismo, y escogiendo de intento la denominación *días*, que son los diversos plazos de la resurrección del pueblo, por alusión al Mesías, causa única de su verdadera resurrección. ¿Por qué el pueblo, que al volver de Egipto representó, según San Mateo, la vuelta de Egipto del verdadero Hijo de Dios, no había de representar en su resurrección al tercer día, es decir, en el tercer plazo profético, la resurrección de Jesús al tercer día? No hay sino cierta reducción de proporciones:

---

(1) Aunque probando *tertia die secundum Scripturas*, queda probado el *resurrexit secundum Scripturas* y podría parecer por tanto, que este segundo miembro era inútil, no es así. Porque, como se verá, son mucho más claras las pruebas escriturísticas del *hecho* de la resurrección, que de la circunstancia *tertia die*, y el *secundum Scripturas* pudiera referirse sólo al hecho, añadiendo el *tertia die* como una circunstancia que no se trata de probar.

pueblo-Mesías; resurrección moral:-resurrección física; tres días o plazos de años: tres días naturales. Sabiendo como sabemos que los profetas todo lo están mirando a la luz del Mesías, no nos debe llamar la atención que el Espíritu Santo envuelva en el mismo haz de rayos al pueblo israelita y en su prolongación al Mesías prometido. Así lo hace en muchos otros pasajes, en los que se guarda perfecto paralelismo, unas veces correlativo y otras antitético. ¿Peca el siervo de Dios Israel? Obedece el siervo de Dios Jesús. ¿Yace aquél postrado? Pues éste padecerá la muerte, para levantarle (1). Ahora bien; Oseas contempla la restauración del pueblo, su resurrección moral, su nueva vida: «Nos vivificará pasados dos días: en el tercero nos reśucitará y viviremos en su presencia» (6, 3). Luego supone ya terminada la obra mesiánica; supone que ya el Mesías, ofrecida la expiación, ha revivido, y ha comunicado a otros su vida, siendo así que los miembros no se dicen vivir, sino en cuanto reciben la vida de la cabeza, y por tanto, los miembros vivos suponen también la cabeza con vida. Este enlace indican en la profecía San Cirilo y San Hilario, Rufino y Teofilacto... Ni nos equivocaremos si decimos que Dios Nuestro Señor, ya que quiso consagrar con su resurrección este sagrado ternario, que tantas veces se ve en la Historia Sagrada, dirigió en su providencia el curso de los acontecimientos y las palabras del profeta de tal manera, que se hiciera mención del día tercero y de la vida que en él se había de obtener. Sin que esto sea decir que se trate de un vaticinio explícito y directo. Así razona Knabenbauer. Comm. in Prophetas Minores, p. 85.

Por lo demás, aun cuando difieran en algunos matices en cuanto a la explicación del pasaje, sobre todo en cuanto a su enlace con el contexto, son muchos y gravísimos los Padres y expositores que ven aquí en sentido típico representada la resurrección.

Hermosamente exponen esta idea Gordón (2) y Tirino, en sus respectivos comentarios. Dice así el primero: «Verum quidem est, his tribus versiculis prophetam insinuare quod actum est de capitivitate et libertate israelitica; sed certe transit alio, et simul denuntiat pleniorem et spiritualem libertatem sub Christo; ut enim tribus diebus (quod hic ait propheta) acta res est israelitarum; sc. captivitate sub Assyriis, captivitate babylonica et libertate sub Cyro (dies enim tres tempora designant) ita Christus tertio die a passione perfecit liberam libertatem a morte, a peccato et inferno: quando

(1) Js. 52, 13-53. Vaticinio del *siervo de Dios*.

(2) P. Santiago Gordón, S. J., intérprete escocés, nacido en 1549, muerto en 1641.

per resurrectionem tertio die peractam (quae fuit causa tum exemplaris, tum efficaciter meritoria nostrae resurrectionis) nos a captivitate suscitavit ad vitam immortalem; plene inquam, per sic completum opus redemptionis: sic sane Rom. 4,15: «Resurrexit propter iustificationem nostram». Item Eph. 2. «Et conresuscitavit nos». Vide Aug. Lib. XVIII Civit. capítulo XXVIII; Greg. hom. 20 in Ezechiel. et Cyrill. Hieros., catech. 14, ac demum reliqua huius versiculi verba probe referunt quae a Christo resurgente acta sunt; ubi et ortus eius comparatur diluculo, nempe quia Christus post tenebras damnati generis humani est prima lux nostra, ut aurora lucem, stellas et solem adducens».

El testimonio de Tirino equivale a muchos, como se verá: Ex hoc eodem Osee loco Tertullianus (lib. 4 contr. Marc. cap. 14), Origenes (hom. 5 in Exod.), Lactantius (lib. 4, cap. 19), Cyprianus (lib. 2 cont. Iudaeos, c. 25). Cyrillus Hierosolymitanus (cat. 14), Hieronymus, Augustinus (lib. 18 Civ. cap. 28 et serm. 90 de Tempore), Gregorius (hom. 20 in Ezechielem), Rufinus (in exposit. Symboli), Nyssenus (lib. de cognit. Dei), Theodoretus, Haymo, Hugo, Lyranus, Sa, Mariana, a Lapide et alii catholici, immo et veteres hebraei citati a Galatino (lib. 8 c. 22) probant resurrectionem Christi post primum diem passionis et secundum sepulturae. Unde illud Pauli «Resurrexit tertia die secundum Scripturas» (I Cor. 15,4), Anselmus et Dorotheus (Ans. in I Cor. 14,4, Doroth. in vit. Osee) de hac Osee scriptura intelligunt. Probant iidem omnes ex hoc eodem loco etiam nostram resurrectionem meritis Christi tunc procuratam: *quia resurrectione Christi tanquam termino et coronide redemptio generis humani completa fuit, planeque perfecta: qua Christus Ecclesiam suam una secum quasi vivificavit, et suscitavit ad vitam beatam et immortalem.* Tropologice partim, partim anagogice, post diem primum naturae et culpae, et secundum gratiae contritionis et virtutum, sequetur tertius resurrectionis ad vitam et gloriam aeternam, inquit S. Bernardus (serm. 72 in Cantica).

Porro *egressus* Messiae e sinu Patris in mundum, dies incarnationis, nativitatis ac resurrectionis eius *praeparatus est* a Deo, iam inde ab aeterno; hebraice *nachon*, id est fixo decreto et certissimo praeparatus ac praefinitus est, ut sit toti orbi *quasi diluculum* vel aurora. Quia instar aurorae, depellet tenebras et fastidia longae noctis ignorantiae peccati et mortis, optatissimamque toti orbi ac iucundissimam lucem doctrinae caelestis, rorem multiplicis gratiae, ac gloriae plenitudimem advehet, inquit Rupertus, Vatablus et alii...

Véase entre los modernos Trochon, Crampon, Fillion, y los citados por Trochon. En cambio, A. Van Hoonacker nada dice sobre esta cuestión.

Si no supiéramos por la interpretación auténtica de San Mateo que el mismo Oseas en el capítulo II, 1, consigna aquella frase que, en el sentido

literal, no puede referirse sino al pueblo israelita, libertado del cautiverio de Egipto: Ex Aegypto, vocavi filium meum, y, sin embargo, *típicamente* encierra la predicción de la vuelta de Jesús del destierro, se podría tener por aventurada esta exposición. Pero teniendo en cuenta esta ley profética tan repetida, en virtud de la cual *el hijo adoptivo* (que es el pueblo israelita en el Antiguo Testamento y el *verdadero Israel* en el Nuevo), está íntimamente enlazado con *el Hijo Unigénito* a quien *debe* la adopción, de tal manera, que los pecados del primero repercuten en los dolores y pasión del segundo, y la vida del Unigénito refluye en la vida del adoptivo, ¿qué extraño es que en la visión profética se junten ambas imágenes en una misma luz? Y si a esta consideración se agrega el consentimiento casi unánime de los Padres, no menos doctos y versados en las divinas Escrituras, que iluminados ellos mismos con luz sobrenatural, el argumento no puede menos de tener mucha fuerza.

Para mil interpretaciones caprichosas se amontonan hoy día conjeturas fútiles, y los nombres de ciertos célebres racionalistas ejercen fascinación en el ánimo de muchos autores de diferentes escuelas y algunos católicos. Valga, pues, con mayor motivo la analogía de la fe, por comparación con otros pasajes auténticamente declarados, valga el colorido de la frase y su contextura, y valga el peso de los Padres y de los intérpretes más insignes, para inclinarnos a ver fuerza de argumento en este pasaje de Oseas.

FLORENTINO OGARA.

Las parroquias de las grandes ciudades.

1.—Las grandes ciudades y sus parroquias actuales.

Siempre reconoció la Iglesia la importancia capital que tenía el dominar en las ciudades principales. Desde la primitiva Iglesia, vemos a los Apóstoles o a sus próximos sucesores evangelizando en Jerusalén, Samaria, Antioquía, Cesarea, Efeso, Esmirna, Alejandría, Atenas, Corinto, Tesalónica, Roma, Milán, Marsella, Lyón, Tarragona, Cartagena. El Catolicismo triunfó por fin en las ciudades; la infidelidad quedó reducida a los pagos o aldeas, llamada por eso Paganismo. La victoria del Cristianismo en las ciudades le daba la victoria en todo el Imperio Romano.

Esa superioridad en las grandes ciudades en la vida de los pueblos es aún mucho mayor en la actualidad que en los tiempos antiguos.

Y ante todo hemos de consignar el rápido aumento que en los últimos siglos van tomando muchas ciudades. A principios de la Edad Moderna, eran muy pocas las ciudades que llegaban a 100.000 habitantes; probablemente tendrían ese número Génova y Venecia; Roma contaba con 150.000, y París, entonces la mayor ciudad de Europa, no pasaba mucho de 300.000 habitantes; Londres distaba bastante de llegar a los 100.000. En los siglos XVII y XVIII el aumento fué más rápido, llegando París y Londres en el siglo XVII a medio millón. Pero en la segunda mitad del siglo XIX, con el desarrollo de la industria y del comercio aumentaron las grandes ciudades de una manera vertiginosa, y esto continúa en el siglo XX. En España se ha notado también este aumento. Madrid y Barcelona han visto duplicarse y más su población en lo que va de siglo, y hoy día, aunque las estadísticas de 1920 (muy mal hechas por cierto) no den más que 751.000 a Madrid y 710.000 a Barcelona, todo el mundo sabe que cada una de las dos pasa bastante de un millón. Bilbao, que hace medio siglo tenía 30.000 habitantes, tiene hoy 112.000, y otros 100.000 en sus alrededores donde antes no había más que pueblos insignificantes.

En toda Europa el número de habitantes de lo que vulgarmente se sue-

le llamar «grandes ciudades» (o sea de 100.000 habitantes para arriba), es de unos 60 millones. Una proporción parecida tenemos en América. De modo que en Europa y América el número de habitantes de grandes ciudades pasa por lo menos del 15 por 100 de la población total.

Ahora bien, en esas grandes ciudades se encuentran casi todas las grandes Universidades, los grandes periódicos, las grandes masas de obreros, los grandes millonarios, los grandes centros de cultura, en donde radica y de donde emana toda la vida intelectual, toda la vida, por decirlo así, de la nación. De aquí que la importancia de las grandes ciudades, siempre muy grande, sea hoy día decisiva.

Paralelamente al desarrollo de las grandes ciudades, se ha seguido el desarrollo de las grandes parroquias; y es sabido que la parroquia es el centro principal de la organización eclesiástica. Veamos las parroquias de las ciudades católicas principales.

En París, la gran ciudad que tiene mayor número de católicos, las parroquias en 1920 (1) eran 79 en la ciudad propiamente dicha, y contando además las de las afueras resultaba un total de 173. Según el censo de 6 de marzo de 1921, la ciudad de París tiene 2.906.472 habitantes; de ellos serán católicos unos 2.700.000. Según eso corresponden a cada parroquia, por término medio 34.000 feligreses.

De esa proporción ya se puede conjeturar qué tal serán algunas de las parroquias. Hay una, la de Santa Margarita que cuenta con 106.200 almas; la de San Ambrosio con 102.000; la de Nuestra Señora de Clignancourt con 95.000; la de San Pedro de Petit-Montrouge con 86.000; la de San Juan Bautista de Belleville con 80.000 y así van bajando poco a poco. Este estado es por demás desconsolador, y con eso solo se explicarían muchos de los males de la actual París. Francamente, tiene una explicación este hecho en el asombroso crecimiento de la capital. A otras ciudades, aunque crecidas, de Francia, se las ha podido atender mejor en este punto. Así, Marsella, la segunda ciudad de Francia, con poco más de medio millón de habitantes, tenía hace algunos años 68 parroquias, lo que permite tener una cura de almas más razonable, con poco más de 7.000 feligreses por parroquia.

Después de París, la ciudad que tiene más número de católicos es Viena. Sobre esta ciudad poseemos datos preciosos en la hermosa obra de

---

(1) Según el «Ordo Divini Officii» ad usum cleri Parisiensis... pro anno MCMXX—Parisiis apud J. de Guigord, via dicta Casette, 15, 1920.

Swoboda que ha sido felizmente traducida al castellano (1). Las estadísticas de Swoboda sobre Viena datan de 1907. Tenía entonces la ciudad 1.720.000 católicos, y contaba sólo con 76 parroquias. Tenía, pues un promedio de 22.600 feligreses por parroquia. Estado harto lamentable, aunque no llegue al de París. La parroquia mayor era de 72.892 feligreses. Seguía otra con 69.964; otra con 58.330; etc. Consolo el hecho de estas parroquias monstruosas se explica el crecimiento del socialismo en Viena.

De Viena pasemos a la capital de Hungría, Budapest. Según Swoboda, en 1908 contaba con 475.000 católicos, repartidos en 17 parroquias, de donde resulta, que a cada parroquia le tocaba un promedio de 27.000 feligreses. Tenía una parroquia de 89.682 feligreses, otra de 78.450; una tercera de 74.465; la cuarta en magnitud bajaba hasta 51.633, y la quinta a 32.330.

Menos mal están las parroquias en las grandes ciudades alemanas. En Berlín, los 235.000 católicos estaban repartidos en 14 parroquias, teniendo cada una un promedio de 16.700 feligreses. Las dos parroquias mayores tenían 31.000 cada una. Munich, tenía el año 1907, 444.976 católicos repartidos en 20 parroquias, tocando a cada una 22.200 feligreses. Las tres mayores parroquias eran de 43, 42 y 35.000. Y mejor todavía Colonia, con 349.000 católicos tenía 41 parroquias, con lo cual vienen a tocar 8.500 por parroquia.

De Alemania pasemos a Italia. Roma, la capital del Catolicismo, con 500.000 católicos, y 60 parroquias, tenía un promedio de 8.300 católicos por parroquia. Allí la mayor parroquia tenía 19.000 feligreses. Milán tenía 515.000 católicos y 44 parroquias, con un promedio de 11.700 por parroquia. Las tres mayores parroquias eran de 46.800, 42.000 y 35.000; la cuarta mayor bajaba ya hasta 25.000. En Turín, en 1919, había 420.000 católicos y 28 parroquias, con 14.200 feligreses por parroquia. La mayor tenía 35.107, y la segunda mayor 22.421.

Pasando de Italia a Bélgica, Bruselas con 563.000 católicos tenía 39 parroquias, con 14.400 por parroquia. Las mayores tenían 35 y 30.000 almas respectivamente. Parecida es la situación de Amberes: con 347.000 fieles, había 24 parroquias con el mismo promedio de 14.400. La mayor parroquia era de 30.000.

Si de Bélgica pasamos a Holanda, nos encontramos aquí con un pue-

---

(1) La cura de almas en las grandes ciudades, por Enrique Swoboda traducida por el P. Joaquín Moragues, S. J., Barcelona, 1921.

blo organizado admirablemente. Los católicos holandeses no tienen que envidiar en organización a ningún otro pueblo. Son poco conocidos porque su lengua es también poco conocida. Pero en el terreno político y en el social, en el de la enseñanza, en el caritativo, en el religioso, en el misional, etc., pueden servir de modelo a muchos pueblos. No podían descuidar un terreno tan importante, como es la organización parroquial. Tenemos a la vista el Pius-Almanak (1) donde están contenidas las organizaciones católicas. Es del 1920. En él están también todas las parroquias de Holanda con el número de católicos, sacerdotes y demás. Es de notar que, en general, el manual holandés suele dar no el número de feligreses, sino el número de los fieles de Comunión o «Comunicantes». Según hemos visto en muchas parroquias, el número de los fieles de comunión suele ser casi las tres cuartas partes que el de los feligreses. Así, v. g., en Sittard el número de católicos es de 9.500 y el de personas de comunión de 7.700. En Heerenveen, el número de católicos es de 700, y el de fieles de comunión de 500. Ahora veamos las parroquias holandesas en las grandes ciudades. En Amsterdan hay 150.000 católicos y 21 parroquias; de modo que el término medio resulta a 7.100 católicos por parroquia. La parroquia mayor cuenta con 10.565 «Comunicantes», o sea, poco más de 13.000 feligreses. La segunda de las mayores cuenta con 9.000 «Comunicantes»; la tercera y cuarta con 8.000 «Comunicantes» cada una. Las demás no pasan de 6.000, es decir poco más de 8.000 feligreses. En Rotterdam está la cosa todavía mejor. Para 106.000 católicos hay 16 parroquias, lo que da un término medio de 6.600 católicos por parroquia. La mayor no pasa de 8.500 «Comunicantes»; la segunda mayor tiene 7.831; la tercera 7.000, etc. Mejor aun sucede en la capital, aunque ella no pueda clasificarse de gran ciudad respecto al número de católicos, pues éste no llega a 100.000. Para los 81.000 católicos de la capital existen 15 parroquias, lo que da un promedio de 5.400 por parroquia.

No están menos florecientes las parroquias de Inglaterra. En Londres, entre los 7 millones de habitantes, se encuentran de 350 a 400.000 católicos. Ya se echa de ver la dificultad de la cura de almas con esos pocos católicos perdidos entre la inmensa capital. Pero para esos católicos hay nada menos que 100 parroquias. Con eso es fácil atenderlos espiritualmente, y está en todo su florecimiento la visita del sacerdote a cada uno de los

(1) Pius-Almanak, Jaarboek voor de Katholieken van Nederland, 1920, Alkmaar.

feligreses varias veces al año. Veamos otras poblaciones inglesas. Glasgow tiene para 190.000 católicos 25 parroquias. El término medio es de 7.600 católicos por parroquia. Hay una parroquia de 16.000 y otra de 14.000; de las demás ninguna sube de 10.000. En Liverpool hay para 152.000 católicos 38 parroquias, y el término medio de católicos por parroquia es de 4.000.

De Europa pasemos a América, y digamos algo de los Estados Unidos, cuyo prodigioso aumento de población en muchas ciudades, plantea para los católicos el difícil problema de la creación continua de nuevas parroquias. En los Estados Unidos los católicos han trabajado de veras, y por los informes que tenemos en varias cartas particulares, las parroquias están, en general, muy bien. El término medio de las parroquias en las grandes ciudades viene a ser de 800 a 1.200 familias católicas por parroquia, es decir, de 4 a 6.000 feligreses. El tener mayor número es una excepción. Así en Chicago, donde el término medio de cada parroquia es de 1.000 familias, o sea 5.000 feligreses, tenemos tres paroquias que son las mayores, de polacos, con 4.202 familias o 18.146 católicos la mayor, y las otras con 3.016 familias o 16.827, y con 2.700 familias o 12.157 católicos. Las otras dos parroquias mayores que les siguen tienen respectivamente 11.500 y 10.000 feligreses.

Pasemos ahora a la América hispana. Es conocida la escasez de clero que reina entre nuestros hermanos de América. No es extraño que la cura parroquial atraviese un período desfavorable. En los datos de algunas grandes ciudades, daremos los de Hübner, Geographisch-Statistische Tabellen, 1820. Para las parroquias, nos serviremos del Anuario Eclesiástico de Subirana, 1921.

La ciudad principal es Buenos Aires. Hübner le daba ya 1.637.000 habitantes. Hoy día bien le podemos dar, quedándonos cortos, 1.600.000 católicos. Tiene 35 parroquias. De modo que el término medio de feligreses por parroquia es de 45.700. Sencillamente horroroso. El P. Moragues (1) le daba según los datos de 1913 un término medio de 52.000, con dos parroquias de más de 100.000 feligreses cada una.

Vengamos a Río Janeiro. Hübner le da 985.000 habitantes. Ahora le podemos asignar 900.000 católicos. Subirana da para toda la Diócesis el número de 37 parroquias. Aun cuando fueran sólo de la capital, resultaría un promedio por parroquia de 24.300 feligreses; pero habiendo mucho me-

(1) En la citada traducción de Swoboda, pág. 173.

nos parroquias en la capital, ya se ve que el número de feligreses por parroquia debe ser muy crecido.

A Méjico le señala Hübner 471.000 habitantes. Tomando ahora como católicos 450.000 y teniendo 24 parroquias, le resulta por parroquia un promedio de 20.400 feligreses.

Vengamos a nuestra España. En Madrid el censo de la población en 1920 da 751.352 habitantes. Por lo cual bien podemos ponerle 750.000 católicos. Tiene 30 parroquias y una filial. De modo que el término medio de católicos por parroquia es de 25.000. Pero si tenemos en cuenta el censo real, tendremos que poner por lo menos 1.200.000 católicos. Con lo cual nos resulta un término medio de 40.000, por parroquia, cifra horrorosa que no alcanza ninguna otra ciudad en Europa.

Cosa análoga se podía decir hasta hace poco de Barcelona. El censo de 1920 no le da más que 710.335. Y como tenía, en 1917, 32 parroquias (1) le correspondían por término medio 21.800 católicos por parroquia. Pero también Barcelona tiene ya mucho más de un millón. De donde resulta que, si no se hubieran fundado en estos últimos años algunas nuevas parroquias, estaría casi tan mal como Madrid.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, dos circunstancias, que explican este excesivo número de católicos por parroquia. Además del aumento extraordinario de las grandes ciudades, que es un fenómeno ordinario hoy día, Madrid y Barcelona, por circunstancias excepcionales, han tenido un aumento inaudito en estos últimos años desde el principio de la guerra europea en 1914. La población, según dicen los peritos en la materia, casi se ha duplicado en estos ocho años. Es un caso enteramente excepcional. Segunda, que el Excmo. Sr. Obispo de Barcelona ha empezado ya el aumento de las parroquias, y ha tomado este negocio, como en verdad lo es, como el más importante de su episcopado. Y del Excmo. Sr. Obispo de Madrid, sabíamos, por haberlo oído de sus propios labios, que tenía decidido emprender en Madrid la misma campaña. Esperamos de la actividad de su digno sucesor, el actual dignísimo Sr. Obispo de Vitoria, que emprenderá con el debido empeño esta gran obra, la más necesaria en Madrid.

§ 2.—Como deben ser las parroquias en cuanto al número de feligreses.

Para ver cómo deben ser las parroquias, es preciso atenernos a los documentos eclesiásticos que tratan de ellas. El Concilio Tridentino estable-

(2) Según el P. Moragues, citando datos de 1917. Ahora ya tiene más.

ció definitivamente las parroquias tal como hoy están, con límites fijos y con rectores propios. En la Sesión XXIV, Cap. XIII, dice el Sagrado Concilio: «In iis quoque civitatibus ac locis, ubi parochiales Ecclesiae certos non habent fines, nec earum Rectores proprium populum quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant, mandat sancta Synodus Episcopis, pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut distincto populo in certas propriasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat». Es de notar, para la inteligencia de esta resolución del Concilio, que aunque ya estaban muy generalizadas las parroquias, todavía les faltaba en muchas partes la fijeza del territorio y de los feligreses, cosa que definitivamente establece el Concilio. También ordenó que se establecieran parroquias en los pueblos o ciudades donde no las hubiere, de modo que con el Concilio Tridentino quedó ya establecido en la Iglesia el actual sistema parroquial. Pero fijémonos en lo que requiere del párroco «qui eas cognoscere valeat» que pueda conocer a sus ovejas, y este conocimiento lo requiere el Concilio para lo que allí exige «pro tutiori animarum... salute». De modo que este conocimiento de los feligreses para procurar su salvación es lo que se ha de exigir de todo párroco.

Ahora bien, ¿quién habrá que se atreva a afirmar que puede tener este conocimiento de sus feligreses un párroco que tiene 20 o 30.000 o más? Aquí la imposibilidad de cumplir con esta obligación esencial a un párroco es evidente, y por lo tanto no queda otro recurso que el dividir la parroquia todo cuanto haga falta. Claro que suponemos que por otra parte hay sacerdotes que puedan encargarse de la nueva·o nuevas parroquias.

Alguien dirá que el mismo Concilio Tridentino da otra solución, cuando propone que en las parroquias muy numerosas se le den al párroco los suficientes Coadjutores. Veamos las palabras del Concilio.

En la Sesión XXI, Cap. 4, dice: «Episcopi etiam, tanquam Apostolicae sedis delegati in omnibus Ecclessiis parochialibus vel baptismalibus, in quibus populus ita numerosus sit, ut unus Rector non possit sufficere ecclesiasticis Sacramentis ministrandis, et cultui divino peragendo, cogant rectores vel alios ad quos pertinet, sibi tot sacerdotes ad hoc munus adjungere, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda, et cultum divinum celebrandum.»

Como se ve, aquí no trata el Concilio de ayudar al párroco en el conocimiento que de él exige de sus feligreses, pues este conocimiento ha de ser personal; sino que trata de ayudarle en la administración de los Sacra-

mentos y en el culto divino, para lo cual muy bien pueden ayudarle sus Coadjutores.

Lo que hay es que en aquel tiempo no existía el problema de las grandes parroquias que existe hoy día. Así Roma, que era entonces la mayor ciudad de Europa después de París y que tenía unos 160.000 habitantes, contaba con 132 parroquias; de modo que a cada parroquia correspondían por término medio 1.200 habitantes. Hasta fecha relativamente reciente, no ha habido de parte de la autoridad eclesiástica decisiones que trataran expresamente de las parroquias de gran número de feligreses, pues este fenómeno empezó en algunas partes a adquirir caracteres de gravedad en el siglo XVIII, para ser gravísimo en la segunda mitad del siglo XIX y en lo que llevamos del XX.

Ya a fines del siglo XVIII, el 10 de marzo de 1791, Pío VI en la constitución *Quod aliquantum* dice: «Quamvis citati Doctores tamquam causam legitimam dismembrationis non admittant populi numerum, etiam exorbitanter adauctum, difficile mihi persuadeam, id eos intellexisse de numero ita exorbitante, ut ad triginta millia et amplius animarum pertingat.»

Aquí tenemos el primer paso. Como no se daba el caso de que las parroquias tuvieran un número evidentemente excesivo de feligreses, los canonistas no admitían como causa de desmembración de una parroquia el aumento de feligreses. Pero viene ya un caso extremo de parroquias que tienen 30.000 y más fieles, y el Romano Pontífice afirma que en este caso evidentemente hay causa de desmembración, y que los antiguos Doctores no hablan de un caso tan excepcional.

El año 1824, en el Pontificado de León XII, cuando Roma tenía 138.510 habitantes, hizo el mismo Pontífice una nueva división parroquial. Dividió la ciudad en 44 parroquias, tocando así a cada una poco más de 3.000 feligreses. En cada parroquia de sacerdotes seculares puso el Papa un párroco y dos coadjutores.

De entonces acá la Sagrada Congregación del Concilio ha concedido muchísimas veces la división de parroquias a causa del número excesivo de feligreses (1).

Actualmente la división de parroquias está regulada por el Código de Derecho Canónico. En el Can. 476, § 1, se dice: «Si parochus propter populi multitudinem aliasve causas nequeat, iudicio Ordinarii, solus conve-

(1) Véase, por ejemplo, «II, Monitore Ecclesiastico», 1903, pág. 151, Aichner, Ep. Brix., Compendium Juris Ecclesiastici, 11, 1911, pág. 276.

nientem curam gerere paroeciae, eidem detur unus vel plures vicarii cooperatores, quibus congrua remuneratio assignetur». Y en el § 8 del mismo Can.: «Si nec per vicarios cooperatores spirituali fidelium bono consuli rite queat, Episcopus provideat ad normam can. 1427». Este can. 1427 dice: «§ 1. Possunt etiam Ordinarii ex justa et canonica causa paroecias quaslibet, invitis quoque earum rectoribus et sine populi consensu, dividere, vicariam perpetuam vel novam paroeciam erigentes, aut earum territorium dismembrare. – § 2. Causa canonica ut divisio aut dismembratio paroeciae fieri possit, ea tantum est, si aut magna sit difficultas accedendi ad ecclesiam paroecialem, aut nimia sit paroecianorum multitudo quorum bono spirituali subveniri nequeat ad normam can. 476, § 1.– § 3. Paroeciam dividens, Ordinarius debet vicariae perpetuae aut paroeciae noviter erectae congruam portionem assignare, servato praescripto can. 1500; quae, nisi aliunde haberi queat, desumi debet ex reditibus ad ecclesiam matricem quoquo modo pertinentibus, dummodo sufficientes reditus eidem matrici ecclesiae remaneant.»

Por estos cánones es ya claro que el Obispo puede, cuando lo juzgue necesario para el bien de los feligreses, dividir, aun contra la oposición del párroco, las parroquias que tengan demasiados feligreses. Pero cuando haya esta multitud de feligreses a cuyo bien espiritual no pueda atender debidamente el párroco, ni ayudado de sus Coadjutores, los cánones no lo determinan.

Mas parece que teniendo en cuenta el conocimiento de sus ovejas que se ha de exigir al párroco, podrá ciertamente dividirse la parroquia cuando pase de 10.000 feligreses. Swoboda nota (1), que en Holanda se tiene por escandaloso al que tiene una parroquia de 10.000 almas y no la quiere dividir: lo ordinario es tener en las ciudades parroquias de 4 o 5.000 almas.

De Inglaterra nota el mismo Swoboda (2), que le dijeron que el promedio de las parroquias de las ciudades era de 3 a 4.000 almas. Según el dicho de los mismos ingleses «pasar de 6.000 almas sería ya muy malo».

Y parecido o poco mayor es el promedio de las parroquias urbanas en los Estados Unidos.

Los resultados tanto en Holanda, como en Inglaterra y los Estados Unidos son excelentes. El párroco puede perfectamente conocer a sus feligreses y visitarlos varias veces al año. Aquí se verifica perfectamente lo

(1) En la obra citada, pág. 169.
(2) Obra citada, pág. 79.

del Tridentino, de conocer a sus ovejas, y en medio de pueblos rebosantes de industria y de comercio y también de ciudadanos de otras religiones se conserva firme y entera la fe católica.

Por eso nos parece que el tener parroquias de 4 a 6.000 almas debería ser el ideal de los católicos en las grandes ciudades. Y el pasar de ahí no nos parece ya bueno, sobre todo si se pasa notablemente, por ejemplo de 10.000.

Alguien dirá que el pretender tener esas parroquias es a lo más una utopía irrealizable. No lo creemos tan irrealizable ni mucho menos. Ya por de pronto en muchas ciudades hay bastantes iglesias, que sin grandes dificultades se podrían convertir en parroquias. También algunos religiosos se prestarían, en atención a la urgente necesidad, a convertir provisionalmente sus iglesias en parroquias, como lo han hecho en las naciones que acabamos de citar. Finalmente hay medios abundantes para sacar dinero con que construir nuevas iglesias, y aun para dotarlas, donde no lo hagan los Gobiernos.

Otra dificultad puede ser, sobre todo en América, la falta de clero; pero también hay muchos medios de proveer a esa necesidad, en los cuales no podemos ahora detenernos. Además, no dejarán, como hemos dicho, de ayudar en caso tan extremo, los religiosos. Finalmente, no pretendemos que se formen en seguida las parroquias necesarias. Pero con actividad y constancia se puede poco a poco ir mejorando la condición de las grandes parroquias. Lo que sí creemos importante, es tener ante la vista a qué número de parroquianos se ha de aspirar, para ir realizando en cuanto se pueda, el plan propuesto de antemano. Nosotros, modestamente, sin pretender hacer prevalecer nuestra opinión, pero fundados en las palabras del Concilio Tridentino, en la autoridad de muchos hombres eminentes y en la práctica de naciones donde se ejercita admirablemente la cura pastoral, creemos que la aspiración ha de ser a tener en las ciudades parroquias de 4 a 6.000 feligreses, y que lleguen rara vez y a lo sumo a 10.000.

H. Gil.

La traslación del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323).

II

ACTAS DESCONOCIDAS DE SANTA TECLA, TRADUCIDAS DEL ARMENO AL LATÍN EN 1320

(Conclusión.)

Triphonia uero cui filia iam extincta in uisione retulerat dicens ei: mater, hanc teclam extraneam et exulem loco mei tibi in natam retineas, ut uice mee filiacionis retenta, pro me preces exhibeat, cuius interuenientibus mentis ad loca sanctarum iustarum consorcium ualeam introire. Ista uisione comonita, apetitu tarditatis seposito, cum celeritate accepit uirginem liberatam. Super figuram cuius amore tenerrimo maternizans, parturiebat cum dubitacione dolorem, ne futuro crastino iterum ferocibus traderetur. Et dum tanta doloris sollicitudine uexaretur triphonia quam diligebat ut filiam, rogabat ut dominam, dicens ei: Hora tercie uicis uenit quo super filiam quam amisi lacrimas iteraui repetendo dolorem in edibus, quibus si fata dedissent, celebrare nupciarum tripudium affectabam. Rogo te, uirgo tecla, itaque, quod pro salute mee extincte filie depreceris, ut tue oracionis interuenientibus meritis absoluatur. Quibus auditis affectibus, tecla surgens, alta uoce clamauit et dixit: Deus qui in celis es pater altissime, digneris dominè triphonie iusta uota placere, ut sua filia a penis exempta premium salutis obtineat in secula seculorum. Cuius adorantis faciem cernens triphonia, piis plorabat lacrimis et dicebat: tam nobilis figura, tam placida bestiis proicietur ferocibus. Quibus uix uerbis explicitis, adhuc tenebra durante nocturna, uolens teclam conducere, alexandros comparuit, et dixit triphonie: sedet iam iudex in foro iudicii, et tota est curie sollempnitas ordinata; ffestinanter igitur trade teclam nobis, quam detines, ut sit pastus ferocibus, et esurientibus escha uite. Cuius audiens instantem peticionem triphonia, in tantum uocem clamoribus eleuauit, quod alexandros ab eius presencia se seponens, fugam subripuit, et de

loco recessit. Tunc querela preposita coram deo dicere cepit triphonia: Ecce nullius hominis auxilium, parentele mee proximitate priuata, et uiduitatis uestibus (fol. 286 v.) inuoluta, in domo mea pro filia quam amisi, tibi dolum amodo celebraui; in cuius filie compensacionem amisse et diminucionem doloris receperam mihi teclam in filiam, et quod dirigitur, sencio tristicie in supplementum; elegeram pro gaudio, et uertitur in merorem. Et dirigens sermonem ad teclam, dicebat eidem:

Quem colis deus te adiuuet, et tibi in adiutorio perseueret. Tunc uenerunt iudicis nuncii petentes teclam, ut ducerent coram eo. Triphonia uero eis eam tradere contradixit; sed per manum accipiens et fortiter retinens, properauit ad iudicium cum eadem, querulis roncinando sermonibus et dicendo: Misi filiam ad sepulturam quam genui, et te per dileccionem quesitam manualiter duco, ut in pastum ferocibus assigneris. Tecla uero prorumpens in lacrimis, emittendo cordis suspiria dicebat: Altissime, tu es spes mea, in quo permaneo et tota fiducia mea requiescit. Tu me de ignis incendiis qui saluasti, triphonie meritum graciose retribue, que erga me radicem uere dileccionis plantauit, et in sanctitate ancillam tuam perfeccius custodiuit. Et repente sonus maximus et trepitus rumoris intonuit hominum trahencium bestias, et eas excitancium ad furorem, quorum aliqui generis maris et femine uociferantes dicebant: Ecce depredatrix ydolorum et etiam templi nostri. Medietas uero gencium asserebat, puod propter iniusticiam, que tecle fiebat, ciuitas deperiret, et dicebant communiter: Hic iudex nos destruit, amaritudine plenus est actus, quem cernimus nec est rationis (?) iudicium quo tecla dampnatur. Tunc accedentes clientuli, et ponentes eam in medio theadroni, membra denudantes uirginea, lumbos eius panni pecia circumdarunt. Que sic nuda permanens uirgo tecla quem mente colebat, precibus exorauit dicens: Pater domini nostri Ihesu Christi, Deus noster, tu es persecutorum auxilium, tu es pauperum sustentator, respice ancillam tuam coram tanta multitudine gencium denudatam. Deus meus et dominus meus, sis memor ancille tue in hac hora qua ledor. Et instanter duxerunt unam ursam ferocem ualde et subsequenter leenam contra teclam uirginem permiserunt. Tunc tecla ad similitudinem ligni crucis brachia extendenti corporea appropinquans cum ferocitate leena, nolens innocentem percutere, sui medio crepuit, et uirginis cecidit ante pedes. Quod cernentes clientuli, eam ursum proteruum et ferocissimum dissoluerunt. Qui dum teclam festinaret percutere, leena, que medio crepuerat et iuxta pedes uirginis prostrata iacebat, surgens, in ursum potenter iruit et eum particulariter lacerauit. Urso uero taliter interempto, te-

clam perdere cupientes, liberauerunt leonem, qui erat proprius alexandri, salire supra homines assuetum. Quem leena sub pedibus tecle uirginis jacens uenientem respiciens, contra eum se potenter opposuit, et se tenenter opposuit, et se tenentes striccius iam per horam ad inuicem defecerunt altera per alterum morte data. Quod uidentes aliqui domine circunstantes ceperunt dolorosius contristari, eo quod mortua esset leena que ad salutem tecle ferocibus resistebat. Et concurrente denuo infidelium prauitate sequentes aliqui perdicionis errorem, super teclam alias quamplurimas ferocissimas bestias dimiserunt. Quas cum tecla respiceret, ad solita currens arma, extensis brachiis in sua forma corporea, similitudinem (fol. 287 v.) crucis fixit, et deum cepit humiliter adorare. Que oracione completa, post suum tergum respiciens, plenum aqua barhcile preuidit, atque baptizandi proposito festinauit.

Mulieres uero et homines scientes uenenosa reptilia in aqua predicta uiuencia, tecle cum lacrimis referebant: Noli te in barhcile proicere, ne uenenosa animalia que sunt ibi te perimant. Tecla uero eleuatis in celum manibus descendit in aquam dicens: Ecce baptizandi tempus aproximat, et hora salutis uenit. In hac igitur die ultimo me baptizo in nomine Ihesu Christi. Cuius corpus dum in undis ad lampi similitudinem radiaret, omnia uenenosa et ferocia in lacuna posita reptilia defecerunt, que super aquam faciem ascendentes ad undis in circuitu uirginis ducebantur. Tunc subito nubes quedam plena lumine clariori nuditatem tecle taliter obumbravit, quod existens in aqua nuda, induta communiter uidebatur.

Cumque ignorantes ueram iusticiam ab illatis penis illesam teclam euasisse perpenderent, orbati lumine caritatis, disposuerunt denuo alias feroces bestias quam plurimas contra uirginem relaxare. Quod cum in teadrone mulieres astantes cognoscerent, ceperunt cordialiter lacrimari, et querimoniis dicebant altissimo: Heu Deus quid est quod in ista ciutate fieri decreuimus. Et accipientes alique tus earum (?) resoluebant in ignem ad consolacionem aflicte. Alique uero redolencia multa et odorifera in teadroni medio expandebant. Quibus sic peragentibus, iterum feroces bestias inducentes maliuoli, super uirginem dimiserunt. Que respicientes in uirginem super terre faciem se sustinentes, in circuitu uirginis dormierunt, et eam in aliquo non leserunt. Alexandros uero cuius non poterat reconsiliari nequicia, appropinquans ad iudicem, dixit ei: Habeo duos ferocissimos tauros in summa proteruitate malignos; uadam et eos ducere festinabo, atque in ipsorum medio pastum ferocium faciam alligari, ut excitati uehemencius ad furorem, teclam interimant assistentem. Cui iudex

annuens dixit ei: uade et quod tibi placuerit, ad libitum exequaris. Et cum fecisset alexandros tauros adduci, teclam de medio ferocium extraxerunt et in medio taurorum eam ligantes in pedibus, spicos ferreos accendebant taurorum tibiis apponentes, ut tanto ferocius insurgerent in ligatam, quanto seuius ignis incendiis lederentur. Tauri uero licet cruciarentur incendio et furore in se ipsos uexarentur non modico, in uirginem non tangebant. Igitur ex apposito igne eorum tibiis flamma progrediens combussit ligamina quibus membra uirginis artabantur, et surgens statim tecla de medio ad partem taurorum resiliendo se transferens, in nullo lesa constancius residebat. Quod cernens triphonia ante portam permanens teadroni, exclamauit subito et cecidit semiuiua. Quam uidentes omnes qui aderant, proprias laniantes uestes, ceperunt fortiter lacrimari dicentes, ad inuicem: Heu quia mortua est ista domina. Et tunc tremuit tota ciuitas pre timore, cuius spes timoris non extitit alexandros. Et transferentes se ad presenciam iudicis dixerunt eidem: miserere nostri et gentis ciuitatis istius; hanc grauatam infortunio libera, et ei uolenti recedere non resistas; ne (fol. 287 v.) forsitan ciuitas hec perdatur. Cui propter huius nostras operaciones decernimus periculum inminere. Ecce triphonia que de parentela cesaris procedebat, dum ante teadroni portas existeret, subito cecidit expirata.

Tunc iudex dixit: adducite teclam huc. Et seruientes de medio bestiarum tollentes eam, coram iudice presentauerunt. Et iudex alloquebatur uirgini dicens ei: quenam es mulier, quod fere bestie tibi appropinquare non audent? Cui dedicata christo uirginitas respondebat: Uobis loquor, iudex; et coram uobis uniuersis astantibus: Ancilla sum Christi filii Dei uiui, a quo prouenit quod fere bestie me non ledunt. Ipse enim ordinator uiuencium; persecucionem sustinencium consolator, confortator ueridicus, et desperatis omnibus spes et uita. Cuncta faciens in me ancillam suam, que uidistis miracula; quod bestiarum ferocitas me confundat non patitur; cuius quidem potencia tanta gracia sublimitatis extollitur, tanta clemencia ad subditos inclinatur, quod in eternum habentes in eum fiduciam non peribunt. Judex uero dulces uirginis sermones intelligens, quandam uestem ferri precipiens assignauit uirgini, dicens ei: Remoue lintheum quo permanes inuoluta, et quam tibi largior presentem uestem te induas. Tunc iudici dixit tecla: qui in medio ferocium uirtute propria me uestiuit, in die iudicii uita me (1) induet: Et aiecto linthec celauit membra cum exhi-

(1) Al margen *aliter* (?).

bito uestimento. Tunc iudex in presencia populi taliter fari cepit: deus liberauit teclam, et eam uobis exhibuit. Homines uero in teadrone comuniter residentes, glorificabant deum, subleuatis uocibus ad clamorem dicentes: unus est deus tecle, qui saluans eam de medio bestiarum ferocium liberauit; et a uoce clamancium, ciuitas uniuersa contremuit. Et euntes alii denunciauerunt triphonie, quod tecla erat a ferocibus liberata. Triphonia uero hoc audiens, illico ueniens inuenit teclam et eam cepit amplexibus osculari, appellans filiam quam natura non dederat, pro qua dolorem partus non senserat; dicebat eidem: Existimo filiam iam extinctam uiuiscere, postquam te uideo, tecla, saluam. Adeamus igitur, filia, domum nostram. Appeto quidem tibi bona mea uniuersa describere. Cum qua tecla iter continuans diebus octo in suis laribus requieuit. Quam docebat continue precepta dei cognoscere, et cognita custodire. Et conuertentes plurimos ex ancillis triphonie, magna celebrata leticia, mentes erroris obscuratas caligine doctrina fidei clariori purificans illustrauit.

Et quia desiderio trahebatur, sue salutis causam, Paulum, quem multum diligebat apostolum inuenire, per uniuersa loca eum misit aliquos ad querendum, ut inuento et scito sue residencie loco, ad eius presenciam mora postposita festinarent. Et redeuntes quos miserat, expectanti sollicite retulerunt, quod in ciuitate Merofi apostolus permanebat. Quorum relaciones tecla concipiens, uirili habitu a triphonie laribus recedendo, plures hominens ducens secum et aliquas ex ancillis triphonie, ad ciuitatem Merofim sollicita festinauit. Quam diligenter ingrediens, inuenit apostolum precepta dei efficacissime predicantem. Et dum ad se appropinquantem teclam Paulus respiceret, existimans fore sinistrum aliquod quod uellet eum temptacionibus infestare (fol. 288 r.), a gressu admiracionis non modice perterritus subsistebat. Tecla uero dixit apostolo: Tecla sum, paule, que precepto signioris (?) illius qui te ad predicandum constituit, me ueraciter baptizaui[t]. Tunc surgens apostolus ad domum hermosi teclam cum sua societate recipiens introduxit. Et dum omnes pacifice residerent, cepit tecla que deus sibi fecerat, recitare. Cuius sermones Paulus intelligens admiratur de uirtute non modicum diuinitus tecle data. Omnes uero qui aderant, audientes que tecla dicebat, et que deus fecerat pro eadem, confortati fidei, efficacius in uirtute surgentes glorificare ceperunt altissimum, et comuniter collaudare, quia diebus singulis sua demonstrare miracula in gloria credencium, et sua precepta seruancium delectatur. Et audientes quod triphonia suum integralem

amorem in tecla posuerat, et ancillam dei in sanctitate seruauerat, deum pro salute ipsius diligencius adorabant.

Tunc tecla dixit apostolo: uolo ad ciuitatem coinie remeare. Cui apostolus assenciens inquid: uade, et precepta dei, uerbumque suum procurabis exprimere per doctrinam. Audiens uero triphonia quod tecla ad ciuitatem coinie properabat, magna quantitate rerum et pecunie capiens, misit ei. Tecla uero partem auri et robam oblatam recipiens, transmisit apostolo, ut inde egentes uiduas et pauperes sustentaret. Et accedens ad ciuitatem coinie, honociferi domum ingrediens, faciens *(sic)* super locum illum imposuit, in quo dei precepta docens sanctus apostolus tempore sue captiuitatis sedebat, dicens: Dominus noster et deus nacionis istius in qua Jesu Christi extiti illuminata splendore, qui me in carceribus iuuit, et medio bestiarum ferocium, et ab ira iudicis liberauit, concedens mihi donum saluacionis baptismum, ille idem dabit mihi in seculorum secula sanctitatem, ut ad beatitudinem seruatam mihi et omnibus qui Christi pre cepta custodiunt, ualeam peruenire. Quia ille est deus meus qui sedet in sede cherubin, cui sit gloria in eternum.

Que post tanta miracula que deus fecerat in eadem, invenit in ciuitate predicta Coinie temerosium qui eam disponsauerat, a seculo transmigrasse. Matri uero tecle, quam uiuentem inuenerat, de ipsius salute sollicita filia referebat. Mater si credere poteris quod unus solus sit Deus noster, et altissimus dominus qui residet in excelsis, saluari poteris a geenna; set si uis aurum et argentum diligere, et res tempore perituras, perdicionis flamma te sequetur. Ecce iàm es amonita credere quod unus sit deus in celis qui habitat, et non est alius preter eum, qui me iuuit et dedit uirtuosam pacienciam sustinendi. Nam quemadmodum cernis me ab ignis incendio, et ferocibus bestiis, et iudicis facie liberatam sibi quod credidi; ita si poteris affirmare et custodire que doceo, saluari poteris a gehenna. Hec omnia ostendens in testimonium matri sue, egressa est de ciuitate Coinie, et anuncians nostrum Dominum Jesum Christum, faciendo signa multa et uirtutes magnas in populo, omnia non sibi, set domino tribueus, ad Christi fidem multos introducens, loca diuina et plurima circuiuit; que taliter in ciuitate coinia ab ignis exempta feruoribus, a furore bestiarum ferocium non percussa; a tauris illesa, quibus innodata durius, ut ad (fol. 288v) sagitam signum erat opposita a diuersis amaritudinibus uenenosorum reptilium in antioqueta manencium non ingrata. Post uiagium quod a ciuitate sinie ligmiare in qua apostolatum et predicandi preceptum ab illuminatore tocius mundi paulo recipiens, mansit aliquo tempore cum

eodem: et solicita uerbum fidei Christique precepta mortalium cordibus inodare cupiens, ad plures ciuitates se transferens, denuncians Christum, quem diligebat tenerrime, transeundo per ciuitatem coinie, locum felefi personaliter introiuit. Cuius loci non partem, set totum, non unum set omnes mortales inueniens prauitate pagana fedatos, in magistra ciuitate saurie, ubi multitudo paganorum erat elencium tempore, quo uiolencie prauitas et persequtionis temeritas illo regnabat in loco timoris uilitate seposita, et promptitudine salutis assumpta; congregatis erantibus, uerbum uite maxima (?) est secundum preceptum apostoli predicare, que fortis cordis et constans cum eis Christum et eius premia preparata fidelibus nuncians, cogitauit et cogitando disposuit et disponendo peregit. In illius partibus (1) habitare et montem ascendens, critam quandam in saxo montis inueniens, illuc locum sue habitationis elegit; cuius loci una mutina in quo presenti tempori fontana lucidissima reperitur. Itaque uirgo dedicata Deo in numero electa fidelium quibus est ordinata inamisibilis requies et gloria incorruptibilis preparata, de loco tam solitario, omni corporis comoditate priuata corporis, die quolibet egrediebatur dominico, et radices uiridentes herbarum siluestrium sue sustentacionis ebdomedana fercula colligebat, cibi cuius asperitas in gule appetitui reprendebat: hic uirginem accusabat a debito et calcitrosi maliciam refrenabat: hiis in talibus sustentabatur spiritus et inimici caliditas uincebatur, per has dampnacionis pellebatur incendium et salutis premia parabantur.

Quadam uero die dum tecla siluestres herbas in monte colligeret, presbiter ydolorum, qui erat de ciuitate quadam, que una de ciuitatibus selecurii, que gabadelius nomine uocabatur, eques ad sumitatem montis se transferens, uirginem casualiter cernens, scandalizatus in ea et a scandalo superatus, cepit festinanter currere uersus illam. Cui appropinquans nefarius, non catholica sed peruersa, non honesta sed turpia, non casta set fetida uerba dixit. Requisicionibus cuius uirginis puritas contradicens, et miraculoso inmaculata resistens, requirentis proposito contradixit. Tunc presbiter sublata manu nolentem contradicentem percuttere. Turbata tecla, non ira odii set uirtutis, non furore set ardore celesti repleta manibus diabolicis asignauit; qui eum super terre faciem ab equi sumitate deieciens tam durissime flagellauit, quod ex tormentorum angustia os eius amarius banizabat. Qui reasumptis aliqualiter uiribus, cum amaritudinis doloris et pene ad domum propriam remeauit. Quod per trium dierum curricula cru-

(1) Desde aquí es todo nuevo; no se encuentra en las Actas publicadas.

ciatum pasme totidemque noctibus tolerauit. Et interim omnes de contracta saurie, de re que presbitero contingerat amirati, eo quod illis temporibus notus et honorabilius habebatur, sic iacentem respicere concurrebant: presbiter uero suas penas considerans, cogitabat, quod uirgo quam uiderat et contra quam deliquerat, esset una protinus ex deabus: cuius occasione delicti (fol. 289) irati dii contra proteruitatem ipsius tam enormiter processisent, et quod extra condempnacionis summam debebat ab eorum iudicio reportare. In cuius doloris perplexitatem presbiter perseuerans, pictorem quendam fecit ad suam conuocari presenciam, et dixit eidem: uade et quam cicius melius quam tibi possibilitas ederit, ymaginem cuiusdam gracilis et speciose puelle, XVIII annorum etatis habentis, modicum plus uel minus, pingere prouidebis: cuius facies sit ita pulcherrima, sicut posset per aliquem excogitari uel dici: que in suis auribus duos annulus auri contineat; cuius collum fazolo coopertum appareat: quia secundum quod possum uerius sic apparuit illa mihi. Quam cum pretor complesset ymaginem, sancti spiritus cooperante uirtute, nullo asistente defectu, per totum similis erat tecle. Et cum presbiter inspexisset: hec est inquit imago ueraciter illius uirginis quam preuidi. Et cum consolacione resurgens amplexus est eam. Et iussit in sui thesauri camera custodiri. Et errore statim seposito, cor suum ad apostolice sancte predicacionem convertit. Que quidem ymago cuidam philosopho setriensi magne sapiencie homini qui uocabatur stacheus, extitit postea presentata: qui uirtute obumbratus imaginis christiani fidei uoluntarius acceptauit. Post cuius mortem et ab ei ymaginem patefactam sacristanus templi ad honorem beate tecle composita parabat cunctis uolentibus exemplare: et ad hoc quod uerbum apostolice multorum redeat ad salutem per totum extitit cognita. Et concurrens ad eam infirmi contractique ueraciter sanabantur. Et dum semel puer quidam, filius unius de capitaneis ciuitatis, ab uno maligno spiritu uexaretur, erat quia contractus, quem quedam mulier in ciuitate misioni habitans nutriuerat, uideretque beate tecle uirtutes, per quas infinita desideria complebantur, duxit puerum contractum ad uirginem et ante pedes eius cum deuocione proiecit. Quen amplectens tecla, oracione perfecta signans signaculo ihesu christi, sue nutrici tradidit liberatum. Tunc aspectus diabolici uexacione mundatum, et a uicio contradiccionis saluatum nutrix recipiens, cum ingenti gaudio innumeris conspectui presentauit.

Mater uero de filii sospitate ammirata non modicum, fecit omnes consanguineos congregari, ut super beate tecle miracula festum leticie celebrarent. Qui perfecto gaudio cum maximo mentis affectu ad sancte tecle

presenciam accessiuit. Tecla uero predicabat eisdem et secundum quod apostolus sibi preceperat, euangelium saluatoris docebat. Mater uero pium uiro in antioqueta moranti literis intimauit, ut uidere apostolissam et protomartirem inter mulieres ceteras teclam premissis omnibus prepararet, Qui non tardans uxoris adquisicionibus assentire, festinanter iuxta suam requisicionem accessit. Et dum teclam respiceret sui statim noticiam comprehendit et dixit eidem: Nonne uos estis illa que in anthioceta contra feroces bestias pugnauistis? Sum itaque dixit illa. Quomodo ergo ab ipsorum ferocitate et taurorum furore, quibus ligata eratis aposita et a ueneno reptilium in brachili manencium euasistis?: cum huc uideam nos uenisse, uehementer admiror. Cui tecla impiis predicans euangelium Christi, dixit: uirtute Dei mei, qui celum et terram fecit, mare et omnia que habitant in eis. Tunc tecle predicacionis consenciens ferus extitit Christianus, quem in antioqueta direxit tecla ad paulum apostolum, ut sibi unum sacerdotem transmitteret, quia ibi Christi erat ecclesia, et primo, secundum quod in apostolorum actibus inuenitur, uerbum Dei extitit predicatum, et uocati fuerunt pristinus- christiani. Iuxta cuius mandatum sacerdos per circum nericium petitus accessit. Tunc patrem pium et omnes de domo sua annuente spiritus sancti gratia baptizauit. Et Deo baptizatus presbiter liberatum filium obtulit et donauit. Tunc tecla cum presbitero sibi misso quadam in ciuitate hedificauit ecclesiam, que sancta erina nominis impositione uocatur; cuius ciuitatis maior pars hominum credencium in nostro domino Ihesu Christo illuminante occulos benigne et non inmaculati populi extitit baptizata.

Tecla uero in caua sue mansionis persistens, etenorum populum infinitam maximis miraculis illustrauit. Postmodum uero mutans se de cauerna predicta et extra ciuitatem egrediens, ad montem uocatum uetus salefacum, et etiam calameos, qui interpretatur canais, se transtulit: ubi multa miracula faciens, plures debitos ydolorum seruiciis, ad Christi fidem homines et mulieres conuertit; faciens omnes a presbiterorum manibus baptizari. Hic ab omnibus preposito Christi nomine demones expellebat. Hoc infirmos suis orationibus liberabat; vnde medici in salefoco positi, ab arte propria sine aliquo comodo lucratiuo ociosi uacabant: cuius aduentum et miracula que fiebant, dum habitatores regionis illius nobiles et egregie domine audientes preteriunt, apropinquantes ad eam uerbum uite et Christi doctrinam auidius adiscebant. Itaque in predicta caua calomeonis, que galamiam erchiane appellantur, terrenis renunciantes deliciis, in castitatis uirtute et abstinencie magne uita uiuentes cum tecla uirgines remansse-

runt. Fflama uero sue benignitatis crescebat continue, et gratia sue curacionis per totam habitacionis contractam in tantum extitit exaltata quod quum infirmi contractique ante caue ipsius hostium ducebantur, nullo adibito apperiendi labore, set firmatis hostiis incluse meritis sanabantur. Demones uero statim ab hominibus recedentes, clamabant alcius et dicebant: Cur ante tempus nostrum uirgo nos crucias. Et totaliter sicut dixi, nullis medicis indigebat, sed ars eorum erat ab omnibus uillipensa. Ad hanc enim tot dotata muneribus, tantis adornatam graciarum fulgoribus, de longinquis terris infirmantes grauiter habentes, quia demones ducebantur, quorum capiti suas manus sacratissimas apponendo, uirtuose orationis suauissimis uerbis suis cum sospitalis obtentu licencians, ad loca propria remittebat. Qui laudantes et glorificantes omnipotentem Deum cum leticia ad propriam remeabant. Pabolani uero de uirtute uirginis turbati, ancille christi contradicebant inuidia et quodammodo desperati, quod exercicium lucrationum inrequisiti perdiderant, peruersas fraudes aduersus in noticiam cogitabant.

Vnus uero de capitaneis ciuitatis habens filiam XXIII annorum etatis, teonilla uocata, que a sue natiuitatis tempore, tam dure contraccionis angustiis uexabatur, quod nullam ambulandi possibilitatem haberet, unde genitores confusi dolore, et pro nimia conturbati tristicia, in aduersitate natali stupentes, ad inuicem referebant: cui bona nostra legabimus? Et quis nostro extremo die nobis erit successor et heres? Ecce uentris nostri primogenitus fructus infirmitate comprimitur; per quam redditur inutile ad uiuendum. Tunc adriana mater puelle (fol. 290) commemorans eorum que audierat de miraculis per beatam uirginem in caua manentem factis, dixit uiro: habeo uobis unum uerbum miraculosum referre. Audiui per aliquos quod uirgo in caua illius montis habitans, multa fecit miracula et a pluribus infirmitatibus liberat et restituit sospitatem; adeamus ergo cum primogenita nostra ut sua ualeat oratione sanari. Cui uir, perclianos nomine, respondit et dixit: Scire debes mulier quod sum unus de capitaneis ciuitatis. Unde est quod ualde timesco locum sue residencie uisitare, quia ut mihi uidetur uirgo est galiana, ad quam si iuimus, in ciuitate contra nos maximum scandalum orietur, et essemus ad combustionem dampnati. Sed faciamus apponi puellam super quandam lecteriam, et hora nigra ad uirginis presenciam deferatur. Et factum est sicut ordinauerat proclianos. Apropiquantes uero ad cauernam cum filia, presenciam tecle uirginis requirebant. Quibus tecla respondit et dixit: adsum. Qui subleuantes de lecteria iacentem filiam, uirginis pedibus subiecerunt, et pro-

sternentes se humiliter genitores rogantes eam, dicebant eidem. Miserearis unice primogenite nostre que miserta es plurimum quos a uanis infirmitatibus liberasti: funde preces Deo tuo ut nostra filia sanitatis beneficio reformetur. Tunc uirgo piscatrix sollicita cupiens salutis in suo reti predictos includere, dixit eis: Si baptismi et formam et Christi caracterem recepistis, exprimite. Nam non sit nobis credulitatis opinio, quod ego sim miracula faciens: ymo Deus qui in celis habitat, et prospicit humiles facit ea. Set si uultis quod uestra filia liberetur, caracterem Christi recipiat, et inmediate de baptismi fonte prosiliens in sospitate corporea liberata, ueraciter gradietur et palpabit liberis manibus uniuersa. Cuius sermonibus puelle mater affectu grandi mentem accomodans habere filiam signum crucis super se respiciendo cognouit. Qui statim fuerunt sub pedibus uirginis baptizati, ducentes eidem. Si misericordia digni sumus super nos fiat uoluntas tua, et compleatur ad uotum. Renunciabimus satalias, et tuo Deo erimus nos uniti: uirgo uero Tecla fidem Christi Ihesu et saluatoris euangelium docens eos, presbitero precepit ut conuersos ad fidem in Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine baptizaret. Tunc baptismi sumpto caractere, sanctoque oleo filia puella linita, suis membris omnibus curata de fonte progrediens ambulauit. Qui taliter conuersi ad fidem apostolicam retinendo cum grandi gaudio et mentis leticia una cum filia ad ciuitatem propriam redierunt.

Ciues uero audientes hec omnia, que tecle meritis agebantur, reddebant gracias altissimo creatori, clamantes atque dicentes: Excelsus christianorum Deus qui talia miracula magna facit. Quod audientes felefi medici qui manebant, maioris malignitatis inuidia prouocati, iram maximi furoris accensi, inierunt consilium, et male atque audacis uite conuocatis hominibus et inebriatis eisdem, existimantes ydolorum deam fore uirginem mandauerunt ut euntes, eam uiolenti fornicacione corrumperent; et sic uirtus cessaret illius. Illis uero euntibus ad cauernam et percucientibus fore caue, intus permanens, dixit uirgo: Ad quid uenistis. Ipsi uero responderunt eidem. Nos uenimus ut tecum ad invicem fornicemus. Statim uirgo extendens manus proprias versus celum, Dei potenciam ut salvaret eam ab eorum inmundicia rogitavit. Tunc de celo uox quedam perveniens dixit ei: Tecla uero ancilla mea, ne timeas quia tecum sum: saxum quod ante te est scindetur in medio, et tu in eo personaliter introibis, et ibi providebo tibi. Et prospiciens, vidit scissum saxum et fugiens versus illud festinancius introivit, et statim fuit saxum taliter solidatum quod nullum signum exterius apparebat: pagani vero currentes post eam, partem fazoli

sui capitis que extra saxum in testimonium videntibus remanserat, acceperunt.

Hec igitur virgo dilecta Deo sue vite terminum taliter adimplevit, septembri die XXIIII mensis, quo prothomartir sancta et apostolica Christi tecla cum primo ab ore pauli apostoli verbum salvacionis audivit annum XVIII possidebat. In martirio vero conversione et itinere proprio ad silvas et saxa moncium discurrendo, LXXII annorum curricula pertransivit; cuius omnibus computatis fuerunt anni veraciter XC. Transacto vero aliquo tempore, sollicite imperancium iussiones Christi, salutiferam florere fidem et christianitatis sacramentum augere non modicum, cupientes per vniuersa loca perquirere et invenire sanctorum reliquias idolastrici timore absconditas secrecius mandaverunt. Quas atencius inquirendo, requisitas inveniendo, inventas congregando, congregatas conservando, conservatas custodiendo, providencius honorabant.

Greci vero qui dominabantur Silicie, beate tecle reliquias invenire affeccionem maximam cupiebant, et super invencionem earum tanquam super ipsorum sancte matris et catholice regni caput diligenti cura et provisa custodia mentaliter collectari, ut invente et habitante per eosdem devocioni deditos eorum affectibus propria ad vocationis virtute in conspectu divine potentie subvenirent. Qui in tam grandi perplexitate degentes, viam seu modum escogitari non poterant, per quem desideratas valerent reliquias invenire, eo quod essent precepto dei propter infidelium prauitatem saxi visceribus intercluse, quibus sepius oraciones gerentibus et preces sedenti porrigentibus in sublime, ut eis locum sancte continentem reliquias omnimodo graciosius dignaretur. Cum ipse sit qui iubet querere, et querentem reperire, quesita firmiter polliceatur, iustas preces exaudiens, et sibi placidas non recusans, patriarche loci per sanctum revelavit visibiliter angelum, quod super montem illum ascenderet, et ibi a divina clementia humiliter postularet quod eorum cordis desideria sibi affectatas invenire reliquias eis concedere dignaretur. Cuius relacionis percepto misterio, universum clerum cum maxima multitudine populi prelatus studuit mora postposita congregare, cum quibus omnibus adunatis, patriarche devocio ad demonstrati loci sumitatem ascendit, qui versus faciem saxi stantes, ieiuniis atque vigiliis humiliantes se ipsos, tribus diebus totidemque noctibus effundendo lacrimas a creatore celi, secreta qui publicat, affectum mentis et obtata dona tota possibilitate spiritus impetrarunt. Et post predictorum trium dierum lapsum, cepit locus, membra virginis continens, submoveri et scissus est lapis in medio, et apertus est mons atque intuen-

tibus visibiliter cunctis (fol. 291) astandibus cum redolentissimo consolacionis odore universam regionem implente, tecle dextera coniuncta cum brachis usque ad lacesti iuncturam de saxo progrediens, devote querentibus se concessit. Tunc prelatus adpropinquas ad lapidem, manus cum maxima humilitate mentis extendens, suscepit honorifice brachium miraculose concessum, et continue monte reclauso, consolidatus est lapis sicut primitus permanebat, adeo quod nullius poterat intueri cognicio excisure signum aliquod in eodem. Tunc patriarcha cum universo populo qui erat cum eo, accensis cereis cum odorifero turis odore et reverencia maxima donum eius divinitus erogatum ad civitatem scilicie deferentes, recondentes id in honorabili loco quodam, magnum spaciosum eo venerabile templum ad reverentiam virginis et eius nomini construxerunt. Illaque itaque die in curacione languencium infinita fuerunt miracula demonstrata et cotidie Dei gloriosa gracie visibiliter ostenduntur.

Postquam vero armenii, de propriis se moventes hospiciis, et á regno magno armenie que est in pede montis sarcade, super quod archa noe quieuerat uenientes terre divinum de grecorum manibus abstulerunt, qui dexteram sancte virginis reperientes predictam, cum aliis quas habebant reliquiis, in thesauris regalibus conservabant. Post Christi vero passionem, ut dicitur quidam fidelissimus princeps rex aragonie antiquitus quandam catedralem ecclesiam in civitate tarrachone ad honorem virginis protomartisse tecle fundavit. Quo quidem aragonie regno ad sanctissimum gloriosissimum principem, et virtuossissimum regem Jacobum devoluto, qui se contemplacione divina uirginis tecle devocioni subiciens, predictam fecit ecclesiam renovari, et cum maximo et precordiali affectu beate tecle aliquas invenire reliquias concupiscens, ut eas in predicta ecclesia ad sui memoriam collocaret, cogitacione perpendens quod beata tecla in Adriam maris partibus dormiebat, ubi sumpserat nacionis inicium, et uitam suam in pede montis doros in partibus saurie furiendo, quosdam suos fideles servitores ambassiatores instituit. Quibus in mandatis imposuit ut adeuntes ossinum, benignum regem armenie, ab eo petere procurarent quod sue devocionis regalis aliquas reliquias virginis largiretur. Qui nunciorum ambassiatam recipiens amicabili zelo ductus, beate tecle fecit reverenter dexteram aportari, eam accipiendo de loco in quo, tanquam nobilis et preciosus thesaurus servabatur, et in quo dei gratia miraculis reflorebat. Que, licet esset necessaria ad regnum custodiendum armenie, amorem tamen maxime familiari christianitatis allicitus, ut inter ipsos reges amor persistens et positus augeretur, et eorum ligamina multiplicarentur amoris,

decus (?) quia rex armenie, mente volvens verbum dominicum quo cauetur petentibus vobis date, et non reddatis eos retro; excogitans etiam in corde suo quod sanctorum gracia non consistebat in loco, nec seponebatur ab illis qui eos cum devocione requirunt, ambassiatorum petencium et quorumdam armenium suorum fidelium eis in societate victorum adferendum et honorandum dictas reliquias prout digne iuxta spem regum merebatur, eorum manibus assignavit, ut honorifice sic delate perdurabilis esset memoria. Et duobus predictis regibus illustrísimo suo domino Jacobo, inclito aragonie valencie, sardinie et corsice regi, atque illustrissimo domino ossino, fidelissimo armenie regi, coram Christi potenciam in die iudicii illustrissimo advocatrix asistat. A Christo igitur taliter honorata, suis mentis virgo beata armenie regnum quo nostram passionem sustinuit et sue vite terminum adimpleuit atque regnum aragonum ad quod fertur ut habitet in tranquilitate pacis suis dignetur meritis custodire.

Hec beate tecle legenda que erat armenicis scripta uerbis, de mandato serenissimi regis armenie supradicti per manum nicolay de rays notarii prefati domini regis et per aliquos religiosos armenos in villa nova tacuorossense, quod in tempore opus regis ossini extitit in latinam literam translata, in ultimo et flebili statu Christi annorum citra marinorum anno a nativitate domini MCCCXX die XX mensis aprilis.

Z. García Villada.

BOLETIN TEOLOGICO

1.—Mysterium Fidei de augustissimo Eucharistiae Sacrificio et Sacramento. 2.—Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma. 3.—De Verbo Incarnato. 4.—De Gratia Dei et Christi.

I

Mysterium Fidei (1).

Magnífica y genial obra el Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento, del ilustre profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, Rdo. P. Mauricio de la Taille, S. J. Es un soberbio tomo en 4.° mayor de XV-664 págs. a dos columnas, y diez fotograbados fuera del texto, tomados de los primitivos flamencos y una vidriería francesa. Comienza el libro con un índice de Elucidaciones y se termina con tres tablas, onomástica, analítica y sistemática. La impresión nada deja que desear.

Divídese la obra en cincuenta Elucidaciones, repartidas en tres libros distintos: el primero trata del Sacrificio domínico; el segundo, del Eucarístico; el tercero, del Sacramento. Cada libro se distribuye en capítulos, y éstos, a su vez, en párrafos y secciones que contienen artículos. En ocasiones, a las últimas siguen uno o varios apéndices. La razón de estudiar primero el sacrificio y después el sacramento, contra lo que generalmente estilan los autores de Teología, la indica el docto profesor en el prólogo. Procede así por la relación que con el sacrificio tiene la comida de la hostia, y por la que existe entre nuestra Misa y lo que hizo Jesús en la Cena antes de proferir el Hoc facite. Esa es la causa de que dedique las quince primeras Elucidaciones a la Teología de la Cena, considerada ya en sí, ya en su relación con la pasión, resurrección y gloria celestial. Generalmente, de esta materia no suele disertarse en los tratados sobre la Misa. A la explicación de la Cena sigue la del Sacrificio Eclesiástico, su institución, su manera de ser entre los primeros Padres, relación con el Sacrificio domínico, frutos, celebración por sacerdotes separados de la Iglesia o desautorizados y ejecución del Sacrificio (XVI-XXXV). En las restantes Elucidaciones se

(1) *Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento.* Elucidaciones L, in tres libros distinctae, auctore Mauritio de la Taille, S. J. nuper in Universitate Catholica Andegavensi, nunc in Pontificia Universitate Gregoriana de Urbe, Sacrae Theologiae Lectore. Parisiis, apud Gabriel Beauchesne, MCMXXI. Un tomo de 293 por 202 milímetros y XV-663 págs. Precio, 50 francos.

explana el Sacramento eucarístico en sus relaciones con el Sacrificio de la redención. No se ocupa en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, a no ser por incidencia, puesto que se colige de todo lo que se disputa en la obra, singularmente acerca del Sacrificio domínico y eclesiástico, y no puede negarse sino frívolamente la perpetua fe de la Iglesia en este misterio, partiendo desde el primer siglo de su existencia.

Sorprende, al leerse el libro, la inmensa erudición del autor, el conocimiento de la Escritura y de la antigüedad cristiana, la nube de padres, doctores y escritores que alega, la originalidad de sus pensamientos, la profundidad de su ingenio para penetrar en lo más recóndito de las cuestiones, la perspicacia para descubrir el flaco de las opiniones adversas, la diligencia, amplitud y dominio en el estudio de los temas, y el encadenamiento de las materias concernientes al augustísimo sacrificio y sacramento del cuerpo y sangre de N. S. Jesucristo. Al rico caudal de noticias allegado, ha sabido darles tal disposición que ha resultado una obra original ordenada, nutrida de ideas, vigorosa y llamada a producir impresión en el campo de la Teología católica sobre un punto tan importante como el del Sacrificio eucarístico.

* * *

Aunque mucha y buena doctrina se esparce por el libro, pero descuella singularísimamente una teoría genial y característica, que se repite de mil modos, y es como el quicio y el nervio de todo él. Conviene exponerla y examinarla para poder apreciar su valor. Al egregio profesor de la Gregoriana no le han complacido los sistemas sobre la naturaleza del Sacrificio de la Misa, que se han inventado en los tres últimos siglos. Los refuta todos: los de Vázquez, Suárez, Lesio, Lugo, Billot..., Talhofer, Condren, Olier, Lepin, Thomasinus; quiere tornar a lo antiguo; en las obras de los grandes teólogos de la Edad Media ha creído vislumbrar una teoría que explica satisfactoriamente la naturaleza del sacrificio eucarístico, evita los escollos en que dan los teólogos posteriores, y se deriva de la Escritura y de los Padres. Consiste en lo siguiente:

En la postrera Cena, Cristo, en calidad de Sacerdote, según el orden de Melquisedech, ofrece el sacrificio que realiza en la cruz y recibe su consumación en la aceptación divina por su resurrección y ascensión. Estas tres cosas, Cena, Pasión, Resurrección con Ascensión, mediante la aceptación, forman un solo y completo Sacrificio. En virtud de esta aceptación de Dios, Cristo inmortal, que le ofreció su sangre, queda en calidad de hostia perenne o sea eterno theothyto. Para que el Sacrificio de Jesucristo se haga Sacrificio de la Iglesia, basta que los Sacerdotes renueven la ofrenda de la víctima inmolada en otro tiempo y hoy inmortal; porque el Sacrificio es una oblación de la hostia *immolanda aut immolata*, es decir, oblación

a la inmolación hecha por Cristo en la cruz; oblación de la víctima inmolada, del Sacrificio redentor, que se hace en la Misa.

Instituyendo el análisis de ésta, descubriremos los siguientes elementos: 1.° Imagen o conmemoración de la pasión en la consagración separada del cuerpo y sangre de Cristo. 2.° Víctima el mismo Jesucristo, que por su pasión quedó en verdadero estado de hostia consumada por la gloria. 3.° Oblación sensible, en cuanto se ofrece a Dios, bajo las especies de pan y vino, la hostia de la pasión. Entiéndese, pues, fácilmente que la Misa es un verdadero sacrificio, a la par que un sacrificio representativo, como dice el Concilio Tridentino.

Hemos afirmado que repite de varias maneras su sistema, cuyo principio fundamental estriba en la permanencia de Cristo como hostia consumada o eterno theothyto. Véanse algunos pasajes: «Cristo se manifiesta ante Dios, como en otro tiempo, muerto, y por eso aparece investido de cierta propiedad inmolaticia en alabanza de Dios y glorificación de los santos». «El sacrificio de Cristo fué consumado por su resurrección y gloriosa ascensión, y en el cielo vive como hostia perenne.» «Por su único ofrecimiento temporal, eternamente válido, persevera Cristo consagrado a Dios en perpetuidad como theothyto: pues la oblación fué irrevocable y también la aceptación.» «Una vez ofrecido en sacrifico, tiene razón eterna de don... regalo, expiación y objeto presente ante los ojos divinos.» Coena, passio, et resurrectio cum ascensione atque adeptione bonorum coelestium nobis communicandorum, tria haec.., unum nobis sacrificium perfectum integrant, antitypum sacrificii paschalis.»

***

Confieso que la teoría del P. de la Taille es ingeniosa, brillante, deslumbradora; no me admira que el ilustre profesor se haya enamorado de ella; a los resplandores de su luz se disipan las innumerables dificultades que brotan de las otras opiniones; pero, sin embargo, se me hace sumamente duro el admitirla. A mi juicio, se confunde el valor, el mérito, la apreciación del sacrificio cruento de Cristo con el estado victimal. Aquéllos se originan de éste, y jamás se apartan de los ojos divinos; éste no subsiste; fué un medio transitorio, que luego de ejecutado o puesto por obra, desapareció sin dejar rastro real. Metafóricamente se puede afirmar que persevera, si se toma la causa por el efecto: Jesucristo es hostia perpetua en lo que mira al mérito y valor obtenidos por su pasión temporal; no en lo que concierne al estado de víctima. Tal estado no puede persistir en Cristo glorioso. Trataremos de probarlo: 1.°, recorriendo las partes de que consta dicho sistema, y 2.°, analizando la exposición del mismo.

1. Cuatro son las partes que pueden considerarse en la teoría del P. de la Taille: Sacrificio o Víctima de la cruz—Ofrecimiento eterno de Cristo—

Aceptación sempiterna hecha por Dios—Resultado: Hostia eterna. *a)* Sacrificio o Víctima de la cruz. Consiste el Sacrificio en la pasión y muerte de N. S. Jesucristo, y nada más que en eso. El estado victimal es, por tanto, transitorio, por verificarse en un cuerpo pasible y mortal, y no caber en un cuerpo glorioso, que aparece precisamente cuando aquél acaba. *b)* En todo sacrificio se ofrece concretamente la hostia del mismo, y el ofrecimiento no cambia su naturaleza física. Cristo ofrendó concretamente su pasión y muerte y en la oblación no mudó su carácter temporal; en este sentido no fué eterna; lo fué en lo que toca a la dignidad y valor del sacrificio. *c)* Aceptación sempiterna hecha por Dios. Corresponde a la oblación de Cristo; eterna en cuanto al valor, pero no en cuanto al estado victimal. *d)* Resultado: que no puede darse tal hostia gloriosa. La razón parece clara de lo que hemos apuntado: El estado victimal pasible es ofrecido por Cristo y aceptado por Dios; mas como ni la aceptación ni el ofrecimiento cambian la naturaleza física de la víctima, el estado victimal pasible de Cristo no sufre alteraciones; desaparece en lo que tiene de caduco, y persevera en su valor y mérito. Como corolario se saca que Jesucristo no se ofreció a ser víctima perpetua por lo que concierne a su estado victimal; el de la cruz desaparece; cualquier otro que se finja no proviene de la cruz, que exige un cuerpo pasible.

2. Para completar y esclarecer más la materia, examinaremos la exposición que de su teoría hace el insigne jesuíta francés. Atrás la dejamos descrita en sus líneas generales que ahora glosaremos. Afirma que la resurrección y ascensión de Cristo dieron el sello de la aceptación divina al estado de víctima que Cristo adquirió por la cena y pasión. A eso contestamos que al resucitar Jesucristo había en él desaparecido el estado victimal de la cruz; ya no existía realmente sino sólo en su valor y mérito; por tanto no pudo aceptarse en su realidad; se aceptaría el haber sido víctima y haberse sacrificado, y el mérito de ello. Prosigue diciendo que, inmortalizado Jesús en su gloria, quedó inmortalizado también en calidad de hostia perfecta o acabada, de eterno theothyto. Pero esto no se comprende; porque inmortalizado Jesucristo, no tenía el estado victimal de la cruz; lo había tenido; no era hostia; lo había sido. El ser víctima de la cruz cuadra al estado pasible, no al impasible. De aquí que esa hostia inmortalizada no pueda provenir del sacrificio de la cruz; hay que admitir un nuevo sacrificio para explicar su origen. Añade que la Misa es la ofrenda de la víctima inmolada en otro tiempo, la ofrenda de la pasión y muerte de Cristo, la ofrenda renovada del sacrificio redentor. *Oblatio hostiae immolandae aut immolatae.* Mas esto aparece algo oscuro. Si la víctima inmolada en otro tiempo no continúa inmolada, y de este modo se pone bajo las especies sacramentales en la Misa, no habrá en ella verdadera víctima ni, por tanto, sacrificio. Para remediar ese inconveniente, pone el autor en Cristo glorioso una propiedad

inmolaticia, le hace hostia perpetua impasible. Pero el estado celeste inmolaticio no es el mismo que el de la pasión: difieren específicamente. Al tratar Van Noort de las diferencias entre el sacrificio de la cruz y del altar, discurre de este modo: La forma comunica la especie; la forma del sacrificio es la inmolación; la del calvario fué cruenta; la del altar incruenta, que, cierto, son específicamente diversas. Ahora bien; el estado victimal de la pasión procede de la inmolación cruenta; el celeste inmolaticio no proviene de ella, por no tener lugar en cuerpos impasibles; luego difieren específicamente. Ocurre a esa dificultad con afirmar que es la misma víctima inmortalizada. Cosa que, a decir verdad, se nos hace ininteligible, y ya queda repetidísimamente refutada.

***

No hay que negar que el sabio profesor ha recogido, en apoyo de su opinión, multitud de textos escriturarios y patrísticos; pero acaso haya, a veces, sutilizado un poco en su interpretación. No estará de más que estudiemos alguno que otro para que se vea que no exageramos. Intenta demostrar en la Elucidación XII, que el sacrificio de la cruz recibió alguna consumación en la resurrección y ascensión y persevera eternamente. Entre las pruebas para su demostración alega las dos siguientes, una escrituraria y otra patrística.

Que Cristo sea hostia eterna aparece por la Epístola a los Hebreos, $9.^{1-24}$. En ella se sobrepone el sacerdocio de Cristo al aarónico, por la comparación entre el ingreso anual del Pontífice en el Sancta Sanctorum y el de Cristo en su gloria. Como aquel llevaba la sangre del sacrificio desde las primeras habitaciones del Tabernáculo hasta las interiores, así Cristo, pasando por el estado pasible e incorruptible de su humanidad, en la que se ofreció a Dios como víctima, a la condición de carne santificada por la gloria celeste, presentó la hostia de su sacrificio ante el Padre Eterno. De ahí provino que, aunque la ofreció una sola vez (9^{25-28}, 10^{11-14}, 7^{27}) en otro tiempo, en sacrificio, sin embargo, retiene la razón eterna de don, regalo, expiación, objeto siempre presente a los divinos ojos (8^{3}, 9^{24}). En cuanto, pues, se manifiesta a Dios como hostia, le compete ser mediador e intercesor, o sacerdote, que nos reconcilia asiduamente con El. Y en ambos oficios de hostia y sacerdote no perseveraría sino porque murió, y vencida la muerte, vive eternalmente (7^{24-25}).

Varios reparos pueden ponerse a este comentario. Que Cristo presentase la hostia de su sacrificio ante Dios, Sacrificii sui hostiam coram Deo praesentavit, no lo dice S. Pablo; porque el *per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*, no entraña esa significación, sino que, como se expresa Santo Tomás, quiere decir «entró en el cielo, habiéndose hecho autor de una eterna y perfecta justificación

para quitar todos los pecados del mundo» (citado por Scio), o como escribe Alápide, Cristo expiando una vez en la cruz todos los pecados del mundo universo, penetró en el cielo, y allí mora glorioso y morará siempre, porque en la oblación única de la cruz, que era preciosísima y eficacísima, nos mereció y obtuvo una redención eterna, esto es, que en ningún tiempo faltará o se disminuirá: eternamente durará y su fuerza se ejercerá al través de los siglos para expiar y repurgar los pecados de todos. *Christus vero semel in cruce expians peccata omnia totius mundi, ingressus est coelum, ibique gloriosus residet et residebit semper, quia unica oblatione crucis, utpote preciosissima et efficacissima meruit nobis et obtinuit redemptionem aeternam, id est, quae nullo tempore deficiet, aut minuetur; sed durabit in aeternum, vimque suam exeret in omnia saecula ut peccata omnium saeculorum expiet et expurget.* Si la presentación de la hostia de su sacrificio se entiende metafóricamente como una ratificación de la oblación de la cruz, entonces podría admitirse; mas si se intenta afirmar, como parece, que se presentó a sí mismo como hostia, eso no lo aceptamos. Conviene repetirlo: ya no era la hostia de la cruz, sino otra clase de hostia impasible e inmortal, desconocida a S. Pablo.

A juicio del P. de la Taille, de ahí provino (exinde factum est) que Jesucristo retenga la razón eterna de don, presente, expiación, objeto presencial a los divinos ojos. Y que retenga tales caracteres lo declara con dos textos paulinos: 1. *Omnis, enim, pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur, unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat... 2. Jesus introivit... in ipsum coelum ut appareat nunc vultui Deo.* No a todos convencerán las afirmaciones del sabio profesor, porque a lo primero se responderá que retiene la razón de hostia *appretiative non realiter.* En el texto *Omnis enim Pontifex...* se manifiesta Cristo como Pontífice, y en su virtud debe tener algo que ofrecer. ¿Cuál es ese algo? No lo declara S. Pablo. En sentir de Alapide, se puede entender así *secundo at proprie: Christus in coelo offert sacrificium Missae, quae toto orbe quotidie celebrantur: in his enim primus et primarius sacerdos qui consecrat, offert et transubstantiationem peragit est Christus.* En el segundo texto se pinta a Jesús entrando en el mismo cielo «para presentarse ahora delante de Dios por nosotros». ¿Como víctima u hostia? De eso no habla palabra el Apóstol. Interprétalo Alapide en esta forma: *Ut scilicet sicut ait S. Cyprianus, Serm. de Bapt. Chr., semper reservatae in corpore Christi plagae salutis humanae exigant pretium et obedientiae donativum requirant. Secundo, ut appareat, id est, apparendo oret et interpellet pro nobis: est enim catachresis.*» Y termina el insigne profesor romano con estas palabras: «En cuanto, pues, se manifiesta a Dios como hostia, le compete ser mediador, intercesor o sacerdote... Y en ambos oficios de hostia y de sacerdote no perseveraría sino porque murió... etc.» Pero se-

mejantes palabras no se admitirán fácilmente. Debe, según lo dicho, distinguirse entre hosta estimativa y real: En el cielo lo es Cristo en el primer sentido, pero no en el segundo. Hostia puede llamarse en el sacrificio de la Misa, aplicativo de los méritos que nos ganó el Señor con el de la cruz. El oficio de hostia real en el cielo, supónelo el esclarecido autor, no lo prueba, y S. Pablo jamás alude a Cristo hostia o víctima celestial, o sellado con su propiedad inmolaticia.

Examinemos el otro argumento patrístico que al preclaro autor se le figura inconcuso. Titula el miembro I. *De hostia per resurrectionem perfecta.* Trae en su demostración un texto de S. Crisóstomo, en que coteja el Santo la Pascua antigua y la nueva y se expresa de esta suerte: Veían (los judíos) degollada una res, su sangre y con ella teñidas las puertas; pero que el Hijo de Dios encarnado había de librar al orbe, dar a gustar su sangre a griegos y bárbaros, abrir el cielo a todos, proponer a los hombres cosas celestiales y levantar su carne ensangrentada sobre los cielos de los cielos, sobre todos los supremos ángeles y arcángeles, el ejército de todas las virtudes y sentarse a la diestra del Padre en el mismo trono regio, llena de indecible gloria, eso ni ellos ni hombre alguno lo previó, ni pudo conjeturarlo.» De donde arguye el Rdo. Padre que para S. Juan Crisóstomo estas tres cosas, celebración de la eucaristía, pasión de una muerte cruenta y obtención de la gloria, constituyen el cumplimiento de un solo sacrificio pascual. Pero si se observa un poco se advertirá que S. Crisóstomo no trata de la Pascua como sacrificio, investiga más bien las cosas que se contenían o encerraban en la víctima u hostia de la Pascua cristiana, que los judíos no podían barruntar por la de su Pascua; provinieran o no del sacrificio, fueran o no partes esenciales o consecuencias del sacrificio, formaran o no la esencia del sacrificio, como se colige de su raciocinio. Testifica el Santo que no podían de su Pascua conjeturar los judíos a un Dios humanado, libertador del orbe, distribuidor de su sangre como bebida entre griegos y bárbaros, franqueador de las puertas celestiales, predicador de doctrinas divinas, glorificador de su carne, que había sido despedazada. Evidentemente que el ser predicador de doctrinas divinas y libertador del orbe no pertenecen a la esencia del sacrificio pascual; lo último será una consecuencia del sacrificio, pero no una parte constitutiva; pues ¿por qué las otras tres cosas que se ponen en la misma línea de las dos citadas, han de constituír un solo sacrificio pascual, en opinión del orador constantinopolitano? En la hostia del sacrificio pascual cristiano vese que el Hijo de Dios humanado había de dar a beber su sangre a los hombres; pero bien, ¿cómo la dará a beber? El Santo no lo descubre. Puede entenderse como comunmente se entiende, y lo han explicado los teólogos hasta aquí, y no como el docto autor pretende. Dígase lo propio, y con mayor razón todavía, de la glorificación; que sea complemento o solamente con

secuencia necesaria del sacrificio cruento, el Crisóstomo no lo manifiesta. A juzgar por el modo de subrayar la frase, levantar la carne ensangrentada sobre los cielos de los cielos, intenta el Rdo. Padre significar la propiedad inmolaticia que, en sentir del Crisóstomo, conserva en la gloria Cristo N. S. Sin embargo, no creo que soñara en ello el Santo al escribir esas locuciones; ahí no parece denotar otra cosa sino que la carne que estuvo ensangrentada fué encumbrada sobre los cielos.

En estas materias opinables no es fácil llevar el convencimiento a todas las inteligencias, sobre todo tratándose de cuestión tan espinosa e intrincada, en que no ha cesado de disputarse desde hace varios siglos. Aunque disintamos del autor esclarecido en algunos puntos, sería manifiesta injusticia en que nos guardaremos muy bien de incurrir, desconocer sus muchas prendas, de que ya hemos hecho mención, y la suma importancia de esta obra verdaderamente magistral, ya se atienda a su copiosísima erudición, ya a las ideas nuevas y originales expuestas con un nervio y lucimiento extraordinarios. Si se hiciera un compendio de ella, creemos que redundaría en gran ventaja de los estudiosos, que podrían aprovecharse, con mayor facilidad y menor dispendio, del rico caudal de doctrina que atesora.

II

Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medioeval (1).

Repetidas veces hemos significado que es de suma importancia la obra que está publicando el sabio canónigo de Santiago, Dr. D. Angel Amor Ruibal, sobre los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma. El VI tomo, que no hace mucho salió de las prensas, trata de la Visión de Dios a través de la naturaleza. Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medioeval. Como se puede observar, es un punto de grande interés, en que de algún tiempo a esta parte se ha controvertido mucho entre los teólogos extranjeros; en España no sabemos que nadie lo haya tratado de propósito; tocólo de soslayo el P. Prado, O. P., para defender a Santo Tomás y manifestar que sus pruebas sobre la existencia de Dios nada dejaban que desear.

Cinco capítulos comprende este jugoso volumen, que se intitulan del modo siguiente: La visión del ser divino a través de la filosofía y teología medioevales.—Las teorías filosóficas en la elaboración de las pruebas de la existencia de Dios.—Período empírico.—Período de clasificación.—Período

(1) *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma.* La visión de Dios a través de la naturaleza. Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medioevales, por el Dr. D. Angel Amor Ruibal, Prof. de la Univ. P. Compostelana. Tomo sexto. Madrid, VI. Suárez, Preciados, 48. Un volumen de 184 por 120 milímetros y 389 páginas.

de teoría. Sistematización filosófica de las pruebas de la existencia de Dios, en Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Los tres períodos mencionados se fundan en las diversas fases de las pruebas de la existencia de Dios en la escolástica. El período empírico comprende la fase de la escolástica primitiva, que es de yuxtaposición; se presentan varias pruebas sin clasificar, sin discutir su valor, sin que se distingan las que conducen inmediatamente a demostrar la existencia de un Dios creador y la de un Supremo ordenador. El segundo abarca el período dogmático, o doctrinal asertivo, se subordinan las pruebas a tesis doctrinales dadas, se ordenan y distribuyen, pero no se discute su mayor o menor alcance demostrativo, aunque se prefieren unas a otras en virtud de los principios doctrinales que se profesan. El tercero representa el período crítico; se eligen los argumentos, se examinan sus fundamentos, se clasifican, aceptan o rechazan, dentro de las normas de escuela, a las que se ajusta la crítica de ellos, en cuanto los procedimientos de la época lo permiten. El primer período llega hasta San Anselmo, y constituye la fase preanselmiana. El segundo corre desde el Doctor de Bec hasta Santo Tomás, y en él se encuentran las variantes de San Anselmo, Abelardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, de los Victorinos, Alejandro de Alés, y San Buenaventura. El tercero alcanza a Santo Tomás de una manera inicial, se acentúa en Escoto y en las diferencias de la escuela agustiniana (ya de carácter tradicionalista, aunque platonizante, ya de carácter intuicionista), y degenera por exageración en la escuela nominalista de Occam, Biel, Card. Cusa, etc.

Supone esta obra un trabajo increíble y estupendo. No sólo ha leído el doctísimo autor los escritores extranjeros, alemanes, franceses e ingleses, que han estudiado la historia de la Filosofía y Teología de la Edad Media, y han escrito monografías y memorias sobre los principales filósofos y teólogos de aquella época, sino que ha visto despacio los escritos de éstos, y los ha comparado entre sí y ha investigado las relaciones que tienen con las teorías de Platón, de Aristóteles, Plotino, Avicena, Averroes, Maimónides, etc. Las obras de estos filósofos parecen serle familiares y sus sistemas los domina de una manera que pasma. Así que al punto advierte y señala de donde proceden las sentencias de los escolásticos medioevales, las modificaciones que introducen al apropiarse las teorías de Platón, de los platonizantes, de Aristóteles, de los filósofos árabes y judíos, y la combinación que hacen de unas y otras doctrinas. Pero hay más todavía. Con criterio propio, con absoluto señorío en la materia, con agudo y perspicaz ingenio, con ánimo de que se entienda la verdad, sin jurar *in verba* de ningún maestro falible, juzga los aciertos y deficiencias de la escolástica medioeval y descubre las raíces pútridas de sus errores.

A nuestro entender no hay en España obra teológica de esta índole. Muchos teólogos han editado hermosos manuales de Teología; algunos han im-

preso bellas disertaciones sobre determinados puntos teológicos o filosóficos; pero un estudio tan inteligente y completo acerca de la Filosofía y Teología de la Edad Media creemos que no existe. No queremos rebajar un ápice el mérito eminente del Cardenal González, O. P., reconocido de naturales y extraños; pero en la mayor parte de las cuestiones filosóficas medioevales que discute en su Historia de la Filosofía, no puede compararse con el canónigo de Santiago, ni en aparato de erudición, ni en amplitud de conocimientos, ni en el dominio de la materia.

Alguno tal vez le tache de poco escolástico, porque no se recata de atacar a los príncipes de la escolástica, y de sacar a relucir sus defectos; es verdad que así lo hace; mas nunca falta a la reverencia que se les debe, y siempre alega las razones en que estriba para proceder de esa manera. Ni deja de enaltecerlos cuando viene a cuento. También se le puede notar que a veces es algo oscuro. Como en otra ocasión observamos, su fraseología, demasiado técnica, contribuye a que ciertas locuciones no se entiendan sin alguna dificultad. El que insista en ocasiones, sobre unos mismos conceptos, o que se repita, se comprende fácilmente por tener que exponer o impugnar sistemas que promanan de unas mismas fuentes o encierran idénticas ideas.

***

A cada paso se transparentan en Los Problemas pensamientos nuevos y observaciones originales. Citaremos algunos en abono de nuestra afirmación. Al tratar de la fase anselmiana escribe el esclarecido autor estas palabras: «Porque es de notar que aunque la doctrina de San Agustín es utilizada por modo especial en la teoría anselmiana, no puede ni debe decirse aquélla, fuente exclusiva utilizada por San Anselmo para la elaboración de sus conceptos, a la vez filosóficos y teológicos, como tradicionalmente se afirma y repite. San Anselmo conoció y utilizó sin duda alguna el Pseudo-Dionisio, y los Escolios de San Máximo en la versión de Eriúgena; a ello es debido que los conceptos agustinianos reciban en San Anselmo un matiz neoplatonizante más vivo que no en el Doctor de Hipona». Y después muestra que del Pseudo-Areopagita se derivaron en el Santo de Cantorvery, «la teoría de las razones necesarias con que se propone demostrar la verdad de los misterios; la teoría del realismo platonizante o neoplatonizante que enseña y aplica a los dogmas, aunque procura atenuar sus consecuencias, el uso y aplicación de la misma teoría en las pruebas de la existencia de Dios, al argüir reiteradamente sobre las gradaciones de ser, de bondad, etc. y los fundamentos de la teoría cognoscitivá idéntica fundamentalmente en San Anselmo y el Pseudo-Areopagita».

Del famoso Abelardo, tan traído y llevado en la historia de la escolástica de la Edad Media, testifica lo siguiente: «Equivocación digna de ser des-

terrada es la que hace aparecer a P. Abelardo exclusiva o casi exclusivamente como uno de los dialécticos célebres de la época, sin otra representación saliente que no sea en el asunto de los universales. Cierto que en tal sentido ocupa un lugar señalado y con sus doctrinas, más o menos modificadas (ora en sentido conceptualista, ora realista) constituyóse una verdadera escuela filosófica, de la que hacía ya mención Juan de Salisbury, siquiera no pueda decirse Abelardo creador de un sistema de filosofía en sentido estricto, a pesar de sus modalidades doctrinales. Pero de tanto y de mayor relieve que la representación filosófica de Abelardo, aparece su personalidad teológica, que es lo que hace a nuestro objeto. La existencia de la escuela teológica abelardiana ignorada hasta poco ha, es hoy indiscutiblemente reconocida y de importancia señalada a nuestro propósito para apreciar las orientaciones teológicas de la etapa que nos ocupa».

Hablando de San Buenaventura decía el capuchino Bartolomé de Barberiis: «Plures theologi extitere, qui ad commendationem theologiae bonaventuristicae et manus et calamum extenderunt... omnesque... Seraphicum Doctorem etiam invitum pertraxerunt plus minusve ad scholas et partes thomistarum vel scotistarum, juxta cujusque propensionem». En sentir del Sr. Ruibal, no se ha acabado la raza de los teológos que pretenden arrastrar a San Buenaventura, mal de su grado, en apoyo de opiniones que no son suyas. Léanse si no estos párrafos: «No niega ciertamente San Buenaventura que la existencia del mundo externo pueda proporcionar demostración de la existencia de Dios; pero piensa que todas ellas han de subordinarse a una idea suprema existente en nosotros, idea del ente primero, de verdad y de bien absolutos, de la cual las demás ideas reciben su fuerza y valores, constituyéndose en una especie de confirmación de aquella idea». Non venit intellectus noster, escribe, ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi actualissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. (Nota) *Itiner. mentis in Deum*, c. 3. Igual doctrina en otros muchos lugares, v. gr., *De Scient. Christi*, q. IV (Quaracchi, t. 5) donde declara que ni el conocer procede sólo de las cosas, ni de la visión de la idea del ente primero, sino de una y otra fuente. Non quidem ut sola (ratio aeterna) et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, etc. Ya hemos notado antes (V. t. IV, n. 309 nota) el nada feliz empeño de los editores Op. San Bonav. de Quaracchi en desfigurar las doctrinas del Doctor Seráfico para ajustarlas el aristotelismo de Santo Tomás, sin conseguirlo».

Genial es su amplia concepción del sistema aristotélico de materia y forma, que se domicilió en los reales de la escolástica, e influyó grandemente en la explicación de las cuestiones concernientes a la Cosmología, Psicología y Teodicea. Tracemos sus rasgos principales: Todo lo que puede llegar a ser debe recibir una forma, que es su acto y todo agente para obrar debe

poseer la forma en virtud de la cual actúa. Esta forma no puede originarse a sí propia, porque debiera en ese caso obrar antes de ser; ni pueda resultar de nada que no sea ya forma, porque no hay ser sino en virtud de ella, ni por lo tanto agente que pueda obrar... Santo Tomás, el representante más autorizado de dicha escuela, así para explicar la acción intelectiva y volitiva en Dios como las mismas operaciones psíquicas en el hombre, nunca recurre a la teoría de las formas con atenuaciones o sin ellas, ni menos hace en parte alguna uso de las mismas para interpretar la acción de Dios y el concurso divino en la libertad humana. En este punto como en el de la producción de los seres por creación, Santo Tomás se acoge a la escuela platónica, singularmente según el pensamiento de San Agustín y de San Anselmo, etc. Es decir, que la teoría peripatética del *movimiento* sólo se encuentra aplicada a los *movimientos psíquicos* en las escuelas árabes con su ocasionalismo y determinismo, y más tarde por un empeño de adaptación general de la tesis del movimiento según Aristóteles, en la escuela neotomista que introdujo la tesis de la premoción física en el concurso divino a los actos humanos. *Premoción* que no es sino una traducción de la forma de movimiento psíquico presupuesta, sin la cual el acto no sólo no existe, sino que es absurdo tenga lugar, y, por lo tanto, no puede existir, quitando así toda posibilidad de acción libre en el sujeto, antes de que aquélla imponga el acto. Es lo que acontece con la misma teoría aristotélica en orden al movimiento físico. Como en el orden físico, en efecto, la *forma* es impuesta por el agente externo, de igual modo en el orden psíquico, pues de otra suerte el sujeto sería principio de su acción; como en el primer caso el movimiento no tiene lugar sin la forma impuesta, tampoco en el segundo; y como en el movimiento físico su especificacion depende de la forma que da el acto, de igual modo en el orden psíquico .. Habiendo dicha teoría fracasado, como hemos visto, y es incuestionable, en su aplicación física y cosmológica, no puede en modo alguno mantener su valor en los demás órdenes de movimiento y actividad, que con mayor razón excluyen el mecánico funcionamento de formas antes estudiado.»

Según se infiere de lo expuesto, válese el Sr. Ruibal de un nuevo argumento para combatir la premoción física; hace ver precisamente su inconsistencia en un punto en que ella se apoya para autorizarse y magnificarse; en su armonía y enlace con la grandiosa concepción teológica que considera a Dios, al propio tiempo que primer ser, primera causa de las cosas, primer motor, al que se refieren todos los movimientos y actos de las causas segundas, en cuya aplicación a obrar interviene mediante la predeterminación física que se ejerce conforme a la naturaleza de las criaturas premovidas. Realmente tendría razón de sobra el doctísimo canónigo, si los neotomistas admitieran en toda su crudeza la teoría de Aristóteles y la aplicasen en esa forma al orden psicológico; pero no la admiten de ese modo, sino que

la atenúan e introducen modificaciones. A su parecer, Dios mueve cada una de las causas segundas a sus actos, de un modo acomodado a su naturaleza; la forma o gracia eficaz ab intrinseco en las causas libres, hace que produzcan no solamente el acto, sino el modo libre del acto. ¿Que con esto se destruye la genuina concepción aristotélica? ¿Que se desfigura la mente de Aristóteles? Poco importa; al Estagirita se le acepta en lo que tiene de aceptable; en lo otro se le rechaza.

No ignoraba el Sr. Ruibal esta solución, y por eso se apresuró a decir que en la esfera de lo abstracto se puede defender semejante teoría mejor que en lo físico y cosmológico, donde sufrió ruidoso fracaso, lo cual ciertamente no la acredita.

También rechazarán los neotomistas la manera de explicar el *sensus compositus* y *divisus* que les atribuye. «A la gravedad—dice—que encierra ese dilema es debida aquella peculiar distinción de la escuela neotomista del *sensus divisus* y *sensus compositus*. In sensu composito (esto es, bajo la acción de la forma que predetermina el movimiento) el agente no es dueño de no obrar u obrar de otra manera; pero in sensu diviso (abstrayendo la forma predeterminante) el agente puede no obrar, pues se halla ajeno a la determinación de dicha *forma*. Evidentemente esta resolución no resuelve nada en cuanto a la aptitud intrínseca al sujeto libre para obrar o no obrar; antes bien, si es absurdo y contradictorio que se dé acción sin la forma aludida (llámese *premoción* física o *gracia eficaz a se*, etc.), es manifiesto que no se da potencia o actividad en el sujeto para obrar, anterior a la *forma* aludida, ya porque no se da potencia a lo imposible y contradictorio, ya porque la forma, que debe provenir de otro agente (en este caso, Dios), no puede ser necesaria para el acto, sin que resulte igualmente necesaria para la potencia que se supone por sí intrínsecamente incapaz del acto dicho. Ello hace que tal solución sea análoga a la ya mencionada de los teólogos árabes: Dios produce la *función* y el hombre se apropia la acción producida. La escuela de Alberto Magno y de Santo Tomás está muy lejos de las mentadas soluciones neotomistas, por lo mismo que no utilizó nunca la teoría aristotélica al objeto, como queda dicho.»

No negamos que se halle tomista que haya entendido así el sensus compositus et divisus; pero la interpretación que ha prevalecido en la escuela neo tomista, es la siguiente: En la voluntad que actualmente consiente a la gracia eficaz, existe, permanece el poder de disentir, como en un hombre sentado la potencia de pasear; el sentido compuesto consiste en que la voluntad que actualmente consiente, no puede, a la vez, disentir; el dividido, en que al consentir actualmente tiene el poder de disentir. A lo otro responderán los neotomistas que es verdad que sin la premoción no obra la voluntad humana; mas que esa premoción le da no solamente el acto sino el modo del acto. ¿Que no es la teoría de Aristóteles? Pero lo es la de Santo

Tomás, según lo proclamaba no ha mucho un tomista rígido por estas palabras: «Todo sistema que sustrae el acto segundo, el acto libre, a la moción inmediata de la voluntad divina, se coloca manifiestamente fuera del pensamiento de Santo Tomás. No puede confiarse que defendiéndose otra cosa se persista fiel al Angel de las Escuelas, cuando se consideran el valor de los principios generales que constituyen la base de su sistema y el sentido de tantos textos, en que se trata del acto segundo. Qué puede prevalecer contra proposiciones tan claras como las siguientes, que escojo al azar: De Verit. Qu. III, a. 7: Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt. Contra Gentes, lib. III, cap. 92: Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.» Cierto que no todos tienen por tan clara la mente de Santo Tomás en este punto. Acaba de publicar el P. Stuffler, S. J., un escrito intitulado *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit* y el párrafo 4.° ostenta este epígrafe: *Variis textibus* (del Santo) *probatur Deum non praedeterminare liberam voluntatem.* Es una cuestión que el Señor ha dejado a las disputas de los hombres y sobre la cual no puede negarse que ha derramado mucha luz el sabio Canónigo de Santiago.

Temible es el Sr. Ruibal cuando empuña el azote de la crítica. Varios argumentos probativos de la existencia de Dios, que iban tranquilamente pasando de generación en generación, y que por sus canas habían logrado cierta autoridad, los fustiga y manda retirar como inútiles. Hasta el del *Omne quod movetur ab alio movetur*, tan caro a Santo Tomás, lo rechaza por fundarse cabalmente en el sistema aristotélico ya mencionado. Es verdad que algunas explicaciones aristotélicas alegadas por el Santo no son del todo convincentes; pero sus discípulos, valiéndose de otros principios suyos, lo han declarado satisfactoriamente. Así lo ha hecho recientemente Garrigou-Lagrange, O. P., que se funda en dos principios para mostrar la validez de dicho argumento. El primero, que se enuncia así: todo cuanto se mueve es movido por otro, estriba en la naturaleza del movimiento y se aplica a los seres inteligentes y aun a la misma alma del mundo, si la tuviera. El segundo, que dice: no puede admitirse el infinito en la serie de motores actuales y esencialmente subordinados, supone que si no hay un motor que comunique sin recibir el movimiento, no podrán los otros motores trasmitir el influjo que no reciben; falta la causa, y sin ella no hay efecto. De estos dos principios se levanta a establecer un primer motor inmoble o ajeno a todo movimiento y, por consecuencia, acto puro, infinito, incorpóreo e inmaterial, inteligente, presente a todo, eterno, único. El Sr. Ruibal pretende que los tomistas desnaturalizan las pruebas del Santo Doctor para darles eficacia; mas ellos piensan interpretar con fidelidad al Aquinatense, y no hacer otra cosa que desenvolver los principios asentados por el mismo.

Una obra como Los Problemas Fundamentales, tan original y crítica, tiene que suscitar polémicas por contrariar a opiniones hondamente arraigadas; pero esto no impedirá reconocer que su esclarecido autor ha estudiado muy bien la materia de que trata, muestra soberano ingenio y grande erudición, emplea un raciocinio vigoroso y hace un trabajo que hasta el presente ningún escritor moderno lo había hecho en nuestra patria.

III

De Verbo Incarnato, por el P. Otten (1).

Bien conocido es el R. P. Otten, S. J. entre los eruditos por su precioso «A Manual of the history of dogmas» Manual de la historia de los dogmas. Granjeóse con esta obra renombre de excelente teólogo, y ahora vuelve a consolidar su reputación con los tratados de Verbo Incarnato, de Beata María Virgine, de Cultu Sanctorum, que acaba de publicar. En el prólogo nos significa la importancia de la materia, la conexión de los tratados, su división y el método que emplea. Pondera así la importancia de la materia: Es el misterio de la Encarnación el fundamento y cima de la religión cristiana. En nuestra época, con inusitado empeño, los racionalistas, protestantes, liberales y modernistas procuran destruírlo, presentando a Cristo históricamente como un mero hombre, a quien sólo la credulidad de los discípulos hizo que se tributasen honores divinos. Débese, por tanto, cimentar sólidamente la divinidad de Jesucristo, y las verdades del Símbolo atanasiano, en que se entraña un resumen de *Verbo Incarnato*.

Con este tratado se enlazan estrechamente el de la Virgen María, madre del Verbo hecho carne y el de los Santos, que reinan en el cielo con Cristo glorioso.

El primer tratado se divide en dos partes: Cristología y Soteriología; la primera se distribuye en siete secciones, que llevan los títulos siguientes: de la persona asumente, de la naturaleza asunta, unión hipostática, unión inconfusa, propiedades de la unión hipostática, consecuencias. La segunda parte contiene cuatro secciones, a saber: de la Encarnación en orden a la redención, mediación y satisfacción de Cristo, mérito y oficios del Señor. El tratado segundo abarca seis artículos, en los que se explican la maternidad de María, virginidad, inmaculada concepción, santidad e impecabilidad, asunción, mediación y culto de la Virgen. El tercero se limita a estos tres

(1) *Institutiones Dogmaticae n usum Scholarum* Auctore Bernardo J. Otten, S. J. in Collegio Maximo S. Ludovici Sacrae Theologiae et Historiae Dogmatum Professore. Tomus III, *De Verbo Incarnato. De Beata Maria Virgine De Cultu Sanctorum* Typographia Loyolaea, Chicago. Illinois, 1922. Un tomo de 232 y 151 mm. y XIV-470 pags. Precio 3,60 dólares.

artículos; del culto, invocación de los santos y culto de las sagradas imágenes y reliquias.

El método que sigue en el desenvolvimiento de las cuestiones se reduce a lo siguiente: Pone el título de la sección; luego el del artículo; en seguida enuncia la tesis con mucha claridad; indica los autores que pueden consultarse: establece el estado de la cuestión; define los términos; alega los errores o sentencias contrarias así doctrinal como históricamente; califica las proposiciones; expone en forma silogística los argumentos y resuelve las principales dificultades, después de proponerlas con toda la fuerza que encierran.

Basta leer lo que precede para deducir el admirable orden de este manual teológico; pero no son menos de admirar la claridad extraordinaria que resplandece, la precisión en los conceptos y manera de expresarlos, los muchos conocimientos en la teología antigua y moderna, el enlace de ideas y opiniones de otros tiempos con los de los nuestros, la seguridad de la doctrina, la elección y recto desenvolvimiento de los argumentos y la atinada solución de las dificultades. Muéstrase el autor amante de las enseñanzas de la Iglesia, ecléctico dentro de la escolástica y afectísimo a Santo Tomás, cuya Suma siempre figura a la cabeza de los libros de consulta. El estilo es también muy propio y adecuado a este género de obras. Podemos, en suma, afirmar sin vacilaciones que es un texto teológico bien hecho y acomodadísimo a lo que exigen las necesidades de la época actual.

***

Fuera de las dotes mencionadas, se advierten en el libro algunas cuestiones brillantemente discutidas. Tal es en primer lugar la de la divinidad de Jesucristo. En el prólogo declara el preclaro profesor del Colegio de San Luis, que casi todos los autores que hablan de la encarnación suponen demostrado que Cristo es Dios, o no amplifican suficientemente los argumentos en que descansa esa verdad. Ahora no satisface semejante procedimiento. Requiérese dejarlo fundamentado de una manera inconmovible, de suerte que al chocar contra esa roca las olas furiosas de la impiedad se deshagan en livianos grumos de deleznable espuma. Por eso destina el P. Otten las siete primeras tesis de su obra a afianzar ese principio fundamental del Cristianismo. Después de echar una ojeada sobre los errores en esta materia desde los ensueños de Cerinto hasta los delirios de Loisy, demuestra la divinidad de Jesucristo por el Antiguo Testamento, evangelios sinópticos, epístolas de San Pablo, escritos de San Juan, por la bondad moral del Salvador, sus milagros y profecías y fe de la Iglesia antenicena. En cada tesis desígnanse los adversarios contra los que se endereza; pues si aquellas se toman en particular no sirven para convencer a todos los enemigos del Cris-

tianismo; y en vista de los contradictores, se disponen las pruebas con mucho arte y maestría para sacar triunfante la verdad. Interprétase el texto según la mente de los mejores comentaristas, se explican los términos recurriendo, cuando conviene, a la lengua originaria, se disipan las dificultades, y para que se vea a plena luz la fuerza del pasaje se le propone en forma silogística.

En un escolio desata la famosa dificultad que contra la divinidad de Jesucristo proviene de ciertos dichos de algunos Padres antenicenos, como Tertuliano, Hipólito, Justino Mártir, Teófilo y Clemente Alejandrino. Distingue entre la fe del escritor y su exposición; aquella no vaciló ni padeció eclipses de ninguna especie; creyeron firmemente los Padres citados que Jesucristo fué Dios; pero al exponer esta verdad se dejaron arrastrar por la turbia corriente de sus principios filosóficos y no acertaron a hacerlo con la debida lucidez. Resuelve las objeciones que contra esta explicación se ponen, manifestando el modo con que deben interpretarse las palabras ambiguas de los Padres; pero tal vez convendría en algún caso mayor declaración. Se objeta, por ejemplo, que en sentir de San Justino, el Hijo sirve a la voluntad del Padre: Contéstase que en cuanto hombre se concede; en cuanto Dios se subdistingue, en sentido propio o con verdadera dependencia, se niega; en sentido impropio o en razón de que ejecuta todo por el poder o voluntad recibidos del Padre en la generación eterna, se concede. Pero ¿cómo sabemos que así lo entiende San Justino, y que no es una interpretación arbitraria que se le atribuye?

La impecabilidad de Jesucristo que se origina en la visión beatífica la explica de un modo particular. No puede simplemente afirmarse que su voluntad humana sea, por la visión, impecable; para que mereciera Cristo debía ser libre en los actos de viador; y a ese fin tuvo Dios que atemperar los efectos de la visión beatífica; no obraba ésta inmediatamente y por sí la impecabilidad en lo que concierne a dichos actos, sino inmediatamente y en virtud de las gracias eficaces a las que daba cierto intrínseco derecho en razón de su ser; pues si Dios, permaneciendo la visión beatífica, privaba a ésta de sus efectos connaturales, justo era que procurase con su providencia inefable que de ahí no se siguiera mal alguno moral. Ni es providencia extrínseca como opinan los escotistas, sino exigida intrínsecamente de la mencionada visión. El razonamiento no nos parece, sin embargo, del todo concluyente; pues si por otro medio, v. g., negación del concurso al pecado, podía obtenerse el mismo fin, no se ve que la visión beatífica tenga que obrar necesariamente mediante las gracias eficaces.

***

Hemos insinuado que el R. P. Otten abraza, dentro de la escolástica, las sentencias que se le figuran más fundadas, sin atender a escuela alguna. No

nos será difícil probar esta afirmación con ejemplos. Así, defiende contra tomistas y suaristas, que la naturaleza de la unión hipostática no consiste en ningún modo de unión distinto realmente de ambos términos, sino «en la misma potencia obediencial de la humanidad de Cristo en cuanto se actúa por la extensión de la función hipostática del Verbo a la humana naturaleza» (127). La libertad de Cristo en sufrir la muerte la concilia con el precepto riguroso, apelando a la confirmación en gracia, esto es, a la libertad que gozan los que están confirmados en gracia, que reciben tales auxilios con los cuales obran libre e infaliblemente el bien; siempre que se entienda que la unión hipostática reclama absolutamente semejantes gracias. No le disgusta tampoco la opinión de Lugo, que enseña haber sido riguroso el precepto de morir impuesto a Cristo, pero dispensable; piensa que esta opinión tiene fundamento en la escritura, y deshace las dificultades principales que le oponen los PP. Pesch, Muncunill, y otros. En cuanto a la causa final de la Encarnación asienta la siguiente proposición contra los Escotistas, Suárez, etcétera. En virtud del presente decreto de Dios, el fin primario de la Encarnación es la redención del género humano; por tanto no se hubiera el Verbo hecho carne a no haber pecado Adán. Sobre la inmunidad del débito próximo que no pocos conceden a la Virgen, siente que no puede componerse con la necesidad de una redención verdadera.

Descuidos... son insignificantes los que hemos notado. Se dice que los Evangelios sinópticos (181) se llaman así porque contienen una sinopsis o breve relación de la vida y dichos de Cristo. En ese caso también lo sería el de San Juan, porque según atestigua el mismo discípulo amado, «sunt et alia multa, quae fecit Jesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros». Afirma Delatte, O. S. B. que se denominan sinópticos de una palabra griega que significa vista de conjunto, esto es, la concordancia que se logra al disponer los tres textos, uno enfrente de otro, en tres columnas paralelas. En la página 94 se escribe, que «Elipandus Toletanus et Felix Urgelitanus, et alii quidam Episcopi Hispalenses, qui docuerunt Christum hominem non esse Filium Dei naturalem sed adoptivum» Juzgamos que por error de imprenta se pone Hispalenses, en vez de Hispanenses o Hispanienses, pues conocidas son las «Epístola altera Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae, Aquitaniae et Austriae, in causa controversiae ejusdem...» «Epistola Caroli Magni regis ad Elipandum et caeteros Episcopos Hispaniae...» Entre los escotistas que reponen la razón de hipostasis en un modo indistinto realmente de la naturaleza y negativo en apariencia, figura un Rado, (108) que creemos no es otro que el franciscano Juan de Rada, Arzobispo de Trani, que intervino en las Congregaciones de Auxiliis, y es autor de las *Controversiae Theologicae inter S. Thomam et Scotum*... En fin advertiremos que el título de Corredentora, que por su ambigüidad rehusa

otorgar a la Virgen (421) se lo conceden sin escrúpulo teólogos marianos tan notables como Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria...* Pág. 397, Titulus Corredemptricis Beatae Virgini vere competit.; Godts, *De Definibilitate mediationis universalis Deiparae...* Pág. 52, Tribus modis Maria fuit Corredemptrix...; Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes...* Tom. III. pág 238. «¿Deberemos, pues, condenar el título de Corredentora tantas veces atribuído a María por muchos autores antiguos? No; porque ni en su significación, ni en la creencia de los fieles expresa nada que esté en desacuerdo con la doctrina precedentemente expuesta».

IV

De Gratia Dei et Christi, por Mons. Janssens.

Son ya nueve los tomos que, comentando la Suma Teológica de Santo Tomás, ha publicado el ilustre benedictino, monseñor Janssens. En este volumen que intitula *De Gratia Dei et Christi* comenta las cuestiones 109-114 de la Prima Secundae de la Suma del Doctor Angélico. Compónese el Tratado de preliminares, tres partes, y una disertación final. En los preliminares compréndese el preámbulo o consideraciones previas, los autores y fuentes de consulta, un discurso sobre la definición y excelencia de la gracia y principales errores en esta cuestión, un apéndice de la especial autoridad de San Agustín en el asunto de la gracia, y finalmente el orden de las materias. La primera parte trata de la gracia de Dios, y contiene tres secciones: necesidad, esencia, división de la gracia. La segunda parte habla de las causas de la gracia. La tercera de los efectos, y abarca dos secciones intituladas, la primera de la justificación del impío, la segunda del mérito. En la disertación final discute la concordia de la gracia y libre albedrío, expone y refuta los errores, dilucida las principales sentencias católicas, y refiere y examina los más notables sistemas ortodoxos, después de haber analizado la moción divina en el orden de la naturaleza y de la gracia. Las teorías examinadas se reducen al molinismo, congruismo, tomismo rígido y mitigado; agustinianismo y sincretismo; un apéndice dedica a investigar la mente de Bossuet; del escotismo guarda alto silencio.

Su método en la interpretación de Santo Tomás es el siguiente: En la Parte pone el título y la división en secciones; en cada sección el enunciado y la razón y orden de la cuestión; en el artículo el mismo epígrafe que lleva en la Suma, y lo reparte en los siguientes miembros; de ipsa quaestione, ad textum; in corpore, quaeres, corollaria. Mediante esta distribución puede disertar sobre todas las cuestiones que en los actuales tiempos se incluyen en el tratado de la gracia. Expone con detenimiento la doctrina, y después de probarla alegando textos escriturianos, patrísticos, y a menudo litúrgi-

cos, suele a veces ilustrarla con trozos de santos o escritores esclarecidos, como San Francisco de Sales, San Benito, Rysbroeck, Bossuet, Fenelón, Gay, Mercier, etc.

Su criterio lo declara paladinamente en el prólogo: No milita en ninguna escuela o bandería teológica; procederá dentro de lo lícito con absoluta independencia, y abrazará la sentencia que estime más oportuna; con todo hace profesión de ser fiel discípulo de San Agustín; seguirá las huellas de este gran Doctor que disfruta en la Teología de la gracia, inmensa autoridad, y también las del Angélico que, a su juicio, no discrepa del Doctor de Hipona. Guardará justa moderación en las disputas y no quebrantará las leyes de la caridad cristiana. Observa en general, con bastante fidelidad su propósito, y no hay en esta obra palabras sangrientas o picantes; acaso podría haber dulcificado alguna que otra expresión, como la que diremos; pero fácilmente se puede disimular un pequeño desahogo en litigios tan enojosos.

No solamente se muestra cortés el ilustre autor sino también conocedor de la Teología antigua y moderna, versadísimo en las obras de San Agustín y Santo Tomás, agudo filósofo, muy erudito y piadoso, no pierde ocasión de recomendar la devoción y recordar ejemplos edificantes que a ella estimulen. El tratado *de Mérito* lo termina con un *Appendix de B. María Virgine* que estaría fuera de su lugar si materia tan regalada no cayera bien en todas partes.

*
* *

Como es ahora laudable costumbre entre los tratadistas, se pone al principio un párrafo en que se catalogan los autores y fuentes de consulta. La lista es bastante copiosa, pero un poco desordenada; los teólogos postridentinos aparecen en confuso montón, sin saberse por qué Petavio precede a Stapletón, Diego Alvarez a Vázquez, los Salmanticenses a Molina, etcétera. Juzgamos que los escotistas no quedarán muy satisfechos de ella; pues fuera de Escoto, sólo se cita a Frassen, del que tampoco se habla mucho en el transcurso de la obra. Entre los escritores recientes se recomienda un español, el P. del Prado, O. P. Desconoce el preclaro autor un libro que en 1916 salió de las prensas de Bilbao, intitulado *Tractatus de Gratia Christi,* auctore Blasio Beraza, S. J. que a nuestro pobre juicio, es el mejor tratado sobre la gracia que se ha impreso en España desde el renacimiento moderno de la escolástica. Una mina de materias teológicas hubiera hallado en ese Tratado más voluminoso que el tomo que ahora reseñamos.

Ha creído conveniente el ilustre Prelado dedicar un apéndice a ponderar la autoridad de San Agustín en esta cuestión de la gracia; ha sido un verdadero acierto, porque algunos críticos parecen tener empeño en desautorizar al excelso Doctor Hiponense, o al menos en interpretar torcida-

mente ciertas frases algo nebulosas que se encuentran en sus escritos. Lo ejecuta con mucha maestría y abundante erudición, según costumbre. Lástima que algunos textos no se copien esmeradamente. Se testifica, pág. 72, que Inocencio I, escribiendo al Hiponense, alaba su carta, cuyas líneas aparecen «plenas fide totoque religionis vigore firmatas, earumque contentionem esse in consideratione quotidiana gratia Dei, et in eorum correctione, qui contra sentiunt, integra ratione consistere; ita ut integrum possint probare Doctorem». Como no se trae la cita no la hemos podido verificar; en Migne únicamente hemos encontrado esta epístola, señalada con el número XXXI (P. L. XX, c. 594): «Innocentius Aurelio, Alipio, Augustino, Evodio, Possidio, episcopis, salutem: Fraternitatis vestrae litteras, plenas fidei totoque religionis catholicae vigore firmatas a duobus missas Conciliis per fratrem et coepiscopum Julium, pergrato suscepimus animo, quod earum tenor omnisque contextio in consideratione quotidianae gratiae Dei, et in eorum correctione, qui contra sentiunt, integra ratione consistit, ut et illis omnem tollere possit errorem, et idoneum, dato quovis nostrae legis exemplo, quem sequi debeant, dignum possint praebere doctorem.» El testimonio de Celestino ad Episcopos Galliae, se finaliza así: Cui laudi sane singulari omnium saeculorum plausus consonat. Pero Migne P. L. (L. c. 530), en vez de esa conclusión, tiene la siguiente: Bene, ergo, de eo omnes in communi senserunt, utpote qui ubique cunctis et amori fuerit et honori. Tampoco se reproduce exactamente el texto de Hormisdas a Poss., Obispo africano: No es *De libero arbitrio et gratia Dei, quid Romana, hoc est, catholica Ecclesia sequatur et asseveret, licet... possit* IGNOSCI *et scriniis Ecclesiasticis...* sino *De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est, catholica sequatur et servet Ecclesia... possit* cognosci... *et* IN *scriniis...*» (P. L. LXIII, c. 493). A no dudar, el docto Prelado confió en autores respetables, sin sospechar que pudieran engañarle; y esa misma confianza le hizo escribir (461) que Miguel Molinos afiliado a la secta de los alombrados (alumbrado se dice en castellano) defendió principalmente en la Guida Spirituale una falsa y peligrosa quietud del alma en toda obra, en el deseo del cielo, oración, resistir a las tentaciones, etc. Nada de eso se sostiene en la Guía espiritual de Molinos, que fué aprobada por varios teólogos, entre ellos, por el P. Esparza, S. J., profesor de Teología en el Colegio Romano. Hay algunas pocas frases ambiguas que probablemente en boca de Molinos encerraban siniestra significación, pero ninguna otra cosa.

Monseñor Janssens, en uso de su perfectísimo derecho rechaza y combate el molinismo; los argumentos de que se vale podrán ser discutidos, y muchos teólogos no los admitirán; a él se le figuran de peso; mas al historiar y describir aquel sistema, incurre en diversas inexactitudes... Para demostrar la rivalidad entre los dominicos y jesuítas, a raíz de nacer la

Compañía, aduce la carta de San Ignacio a un amigo suyo apellidado Nicolás de Furno (576). Incautamente la transcribió, según imagino, de fuente sospechosa. Mas si hubiera visto lo que en esta revista se escribió sobre ese documento extravagante y raro, sabría que «salta a los ojos que las dos cartas a Nicolás de Furno no son más que un mosaico de textos sacados casi palabra por palabra de las Epístolas obscur. vir., publicadas de 1515 a 1517», y que es una infamia atribuírlas a San Ignacio (tomo XXXVII, 210 etc.) Refiere después que Prudencio de Montemayor mantuvo tesis públicas contra la predeterminación física y predestinación ante praevisa merita. Esa es una leyenda fantástica que destruyó con argumentos irrebatibles el P. Astrain: «En las conclusiones que yo llevaba, escribía Montemayor al P. Aquaviva, para defender, no había cosa de que los Padres dominicos se pudiesen sentir, porque todo ello era conforme a la doctrina que ellos enseñaban. Solamente su sentimiento fué de lo que dije respondiendo a un argumento...» (Astrain, Historia... IV, 139).

Continúa diciendo Monseñor Janssens, que en 1588 publicó Molina en Lisboa el libro, Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, providentia, praedestinatione et reprobatione, etc..., que al año siguiente lo reeditó aumentado con las respuestas a las observaciones de Bañez..., que Curiel, O. S. B., resistió a que la Concordia se metiera en el Indice Español .., que Alvarez y Balleso impugnaron la doctrina de Molina como favorable al Pelagianismo y contraria al Tridentino... En todo esto se han deslizado distintas equivocaciones. El título de la Concordia no se alega con precisión; es como sigue: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, etc. No la reeditó al año siguiente, sino que en 1589 estampó el Apéndice, cuyo título, mal transcrito, suena así: Appendix ad Concordiam liberi arbitrii cum Gratiae Donis Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione, et Reprobatione... No consta que las observaciones fueran parto de Bañez, aunque Molina lo sospechaba. Curiel jamás perteneció a la Orden benedictina; Balleso no ha existido; se quiere significar Vallejo, y no se sabe que éste atacara a Molina por lo que indica el autor: «su argüir fué leer en el libro del P. Molina, y leído un poco decía: he aquí un error. Luego tornaba a leer, y decía: he aquí otro mayor, sin dar lugar a que le respondiesen. Ofendió de manera al auditorio, que el Sr. Abad de Valladolid, que allí estaba, se levantó y todos tras él» (loc. cit., 183).

Tal vez por yerro de imprenta se llama Caronel (580 y 674) al P. Núñez Coronel O. S. A. Del P. Vázquez Padilla se hacen dos sujetos, Vázquez y Badilla (sic) por Padilla, con la agravante que al Vázquez (Miguel) se le identifica con Vázquez (Gabriel) y se le mete a éste en las Congregaciones de Auxiliis (581-698).

El juicio que forma de Molina nada tiene de benévolo: *audaz novador*

más allá de los límites de la reverencia (578). Para probarlo alega tres testimonios: el de Enrique Enríquez, Baronio y Mariana. Testimonios, no por cierto sobrado convincentes. De Enríquez, delator a la Inquisición de Suárez y del Ratio Studiorum, desobediente al Padre General y aun a la Congregación General, desertor de la Compañía, que trocó por la Orden dominicana y desertor de ésta para volver a la Compañía, escribe el P. De Scorraille: «Pasaba entonces Enríquez por un acceso violento de despecho y casi de rebelión que le iba a ser tan funesto personalmente como fué doloroso para sus Superiores... Humillado e irritado, se desquitaba con todos los que no pensaban como él y principalmente con Suárez, tomando o aceptando para con los inquisidores el oficio de delator de sus hermanos». (De Scorraille-Hernández, *Francisco Suárez*. I, 248). Baronio alude al famoso párrafo de la Concordia «quae si data explanataque semper fuissent», piedra de escándalo para todo fino antimolinista; pero no puede fácilmente entenderse qué clase de justicia sea cerrar los ojos a las alabanzas que en toda la obra tributa Molina a San Agustín, y a la estima que hace de su autoridad, para clavarlos en un párrafo ambiguo que sin violencia podría interpretarse en buen sentido. El testimonio de Mariana, que no se refiere a falta ni sobra de reverencia, se saca de un libro puesto en el Indice español, y, lo que es más, en el Romano por decreto de 17 de junio de 1627; de un libro que no lo publicó Mariana, sino que «poco después de su muerte fué publicado en Burdeos para perpetuo solaz y entretenimiento de todos los enemigos de la Compañía antiguos y modernos» (Astrain, III, 560); de un libro escrito en una época revuelta y de fieros apasionamientos, como puede verse en Astrain, en el lugar citado. Dura cosa es preferir el testimonio desfavorable de dos jesuítas de carácter atrabiliario y de no muy limpia historia, al laudatorio y encomiástico de innumerables varones, honra y prez de la Compañía de Jesús.

En fin, para hacer antipática la Ciencia Media, saca a plaza la carta del P. Cayetano Angiolini al Padre General de la Compañía, en que se afirma que Pío VII no quería que se disputase sobre aquella materia, y se lamentaba de la terquedad de los Padres viejos que la mantenían «pro aris et focis». No declara de donde la toma; pero no es difícil averiguarlo, habiendo leído cierta Revista. Sin embargo, el primitivo origen de la tal epístola hay que buscarlo más arriba, en una fuente cenagosa. Triste sino el de muchos de esos documentos que hallan su nacimiento o notoriedad en libros estigmatizados por la Iglesia. Estampó dicha carta el abate Chaillot en su libro *Pie VII et les Jesuites* (págs. 358-9) puesto en el Indice por decreto de 3 de abril de 1882. Refutó a Chaillot el P. Sanguineti en *La Compagnia di Jesu e la sua legale esistenza nella Chiesa*. Al hacer la crítica de este libro escribía la *Civiltá Cattolica* (Anno trigesimoterzo, Firenze, 1882, pág. 707) sobre los escritos de Angiolini y Rezzi: «Son obras de

dos descontentos y perturbadores, especialmente el segundo, declarado tal aun por Pío VII. Pervirtió éste a Angiolini, que al fin reconoció sus yerros, mientras a Rezzi se le expulsó de la Compañía. Y vaya dicho esto como una simple demostración de la autoridad que debe atribuírse a sus juicios y testimonios.»

Monseñor Janssens impugna con energía el tomismo, que él llama rígido, el de Bañez, Alvarez, Lemos... para diferenciarlo del mitigado de Araujo, Albelda (que no murió en 1616 (385) sino en 1622 según Echard), renovado por Guillermín. Insiste principalmente en los tres defectos que se le suelen achacar a aquella teoría; destruye la libertad humana, pervierte la noción de gracia suficiente y hace a Dios autor del pecado. En su malquerencia a ese modo de explicar la conciliación de la gracia con el libre albedrío, llega a asentar la siguiente afirmación: (576) «que aunque le constase que Santo Tomás había sostenido la predeterminación física al modo de Báñez y sus secuaces, se apartaría con toda reverencia de la opinión de tan gran maestro, porque semejante doctrina le parece radicalmente falsa y llena de peligros».

A nosotros se nos figura la refutación que hace del tomismo bañeciano sólida, profunda, erudita, y manifestadora de los graves inconvenientes que entraña. Pero realmente no acertamos a comprender cómo atacando con tanto fuego al tomismo, abraza el agustinianismo, del que en extremo bien afirma Pesch, «que fuera de las dificultades que tiene comunes a la doctrina bañeciana, lleva consigo vinculadas otras inconveniencias, por las cuales le han rechazado siempre casi todos los teólogos que no militan en la escuela agustiniana». Al insigne benedictino le ha deslumbrado la idea de que el incomparable Doctor de la gracia lo defiende, y llevado de su afición al egregio Santo no ha titubeado en seguirlo. Pero desde muy antiguo, todos los defensores de los diversos sistemas pretenden tener de su parte al glorioso Obispo de Hipona. De donde se inferirá que San Agustín no se expresa en este punto con toda la claridad que desearíamos y que no es tan vituperable Molina por haberlo manifestado en su Concordia. Y aun dado caso que el Hiponense lo sostuviera ¿no podría hacerse lo que él hace con Santo Tomás, defensor del bañecianismo, apartarse con toda reverencia de la opinión de tan gran maestro por los inconvenientes que se derivan de esa doctrina?

De loar sin embargo es el respeto y veneración que profesa al Santo Doctor el erudito prelado, así como también el esfuerzo, diligencia y estudio que ha puesto en esclarecer esta materia tan importante de la gracia de Dios y de Cristo; mil plácemes merece por ello el sabio benedictino, que gustosos se los damos.

A. Pérez Goyena

NOTAS Y TEXTOS

Las obras de San Valerio, monje del Vierzo.

San Valerio vivió a mediados del siglo séptimo, y fué uno de los monjes que poblaron la región del Vierzo, que por aquel tiempo se había convertide en una nueva Tebaida. Su vida la conocemos por sus mismos escritos y ha sido compendiada por Flórez en el tomo XVI de la España Sagrada. En medio de la contemplación no olvidó Valerio el oficio de escritor, y redactó varias obras, recogidas también por Flórez en el precitado tomo; pero el sabio agustino, sin duda por la prisa con que compuso el volumen, las dejó, en parte, incompletas. Sólo publicó los tratados que creía del todo originales, y no los refundidos por el Santo. El P. de Bruyne, O. S. B., ha llamado últimamente la atención sobre este particular, al hablar de una *Compilación hagiográfica*, hecha por San Valerio y conservada en tres redacciones, la mejor de las cuales es la del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, 10.007 (antiguamente 10-25), que procede de Toledo (1). Como el Padre de Bruyne no ha examinado el códice directamente, sino basándose en la descripción de Loewe-Hartet (2), no ha podido quizá darse cuenta exacta de su valor. Voy, pues, a precisar algunos puntos dudosos, que me ha sugerido el examen detenido del manuscrito de la Nacional y las conclusiones del P. de Bruyne.

Ante todo, no cabe duda que el códice representa *fundamentalmente* la *Compilación hagiográfica*, compuesta por San Valerio a instancias del abad Donadeo para los monjes del Vierzo, de la que nos habla el propio Valerio en el *Epitameron* final. En esto tiene razón el P. de Bruyne. ¿Pero

(1) *L'héritage littéraire de l'abbé Saint Valère (Revue bénédictine*, 1920, págs. 1-10).

(2) *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, vol. I, Viena 1887, pág. 265. El P. de Bruyne da erróneamente la pág. 565.

la tiene también al asegurar que el códice de la Nacional de Madrid nos trasmite la obra tal cual salió de la pluma de San Valerio? Juzgo que no. Para ello me fundo en las siguientes razones. Primera: De ser así, no se comprende cómo se repite dos veces el prólogo de la *Historia monachorum* de Rufino (folios 1 y 137). Segunda: Tampoco se explica bien cómo en una colección hecha para servir de lectura edificante a los monjes, se ha introducido el catálogo de las obras de San Agustín, que ocupa cinco folios, desde el 124 al 129. Tercera: La paleografía del códice demuestra que en su trascripción han intervenido tres manos, una hasta el folio 45, otra hasta el 153 y la tercera hasta el fin. Ultimamente tampoco se explica cómo varias de las principales obras de San Valerio, cuales son la *Nuperrima editio de uana saeculi sapientia*, el *Ordo querimoniae*, la *Replicatio sermonum a prima conversione* y el fragmento *quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*, está fuera del cuadro de la compilación. Todo esto me hace sospechar que el códice de la Nacional no refleja exactamente, sino sólo en sus líneas generales la *Compilación hagiográfica de San Valerio*.

Penetrando ahora un poco en la entraña de la misma, se echa de ver que las dos fuentes principales en que bebió su doctrina el Santo fueron la Historia de los monjes, de Rufino, y la Vida de los Padres del yermo; y se dió tal maña que fué cogiendo a saltos lo que le pareció más a propósito para su fin. El cotejo que he hecho del manuscrito con el impreso arroja un gran número de variantes introducidas por San Valerio. Pero más importancia que estas variantes tienen los párrafos que, de cuando en cuando, inserta de su propia cosecha. Aduciré sólo un ejemplo.

En el folio 133ra copia unas líneas de la Vida de los Padres (libro IV, cap. XXIII, *Migne*, *S. L.* 73, 824), con algunas variantes, entre las que sobresale el título que en el manuscrito reza: *Item de signorum ostensione atque uanitates subreptione monacorum*, mientras que en el impreso dice: *Daemonia eiiciens etiam a demone possidetur, fine tamen salubri restituitur*. Copiado este capítulo hasta el fin *purgatus est non tantum a daemone, sed quod ille erat utilius atque obtantius, uanitate*, prosigue San Valerio con estos párrafos que no hemos hallado ni en la Vida de los Padres, ni en la Historia de los monjes de Rufino, y que parecen inéditos:

«Sed mici ista replicanti nostra infelicitas, nostra occurrit infirmitas. Quis enim nostrum est, quem si unus homunculus salutaberit, aut fatuis adolantibus ueruis femina una laudaberit, continuo elatus cenodoxia, protinus inflatus fastu leuissime uanitatis, nam *(quizá non)* etiam suam abeat conscientiam sanctitatis? Tamen quia si uel stultorum adulationem, aut fortasse errore, sanctus esse dicatur, sanctissimum se putabit. Iam uero si ei munera crebra mittantur, dei se munificentia adserit honorari. Cui dormienti atque resoluto necessarie conferantur. Et quod si uel modico ei aliqua uirtus alicuius signi succederet, angelum reputaret, cum neque opera sanctitatis, neque uirtute perfectionis consecuti sunt.

Fol. 133rb. Si quis autem ex monacho clericus (la frase anterior va escrita con letra roja) fuerit effectus, dilatat statim fimbrias suas, gaudet salutationibus. Inflatur occursus. Ipse etiam ubique discurrit, et quia *(sic)* ante pedibus aut asello ire consueberat, spumantibus equis superbus inueitur. Paraua prius ac uili cellula contemptus abitare, erigit celsa laquearia, construit multa conclabia; sculpit hostia; pungit armaria; uestem respuit crassiorem; indumenta molle desiderat; atque haec caris uiduis ac familiaribus; mandat tributa uirginibus; illa aut birrum regentem, haec aut flentem texat lucernam; et dum extrinsecus saeculo mititur placere, funditus obliuiscitur interioris custodiae.»

Este párrafo está lleno de vida, y prueba la necesidad de estudiar detenidamente y publicar esta *Compilación hagiográfica*, aun inédita.

Al emprenderla deberían editarse de nuevo críticamente los tratados que dió a luz Flórez, porque, aparte de ciertas lecturas inexactas, se advierte en su edición alguna que otra trasposición inadecuada. Así después de la carta de San Valerio a los monjes del Vierzo sobre la virgen gallega Eteria, pone Flórez el *Epitameron consumationis libri huius*, que debería estar al fin de todos los escritos; y a continuación de la epístola sobre Eteria debe colocarse no la *Nuperrima editio de uana saeculi sapientia* sino la *Dicta beati Valeri ad beatum Donadeum*, como está en el códice de la Nacional. En efecto, aquélla termina con las palabras: *Quia qualis hinc quis egreditur, talis in iudicio praesentatur, ut recipiat unusquisque secundum opera sua*, y ésta empieza aludiendo a las frases citadas: *Et ut de his duabus retributionibus saepedictis manifestius pateat*, etc.

La descripción que del códice toledano 10-25, ahora matritense 10.007, dan Loewe-Hartel, es bastante minuciosa; pero se han dejado sin identificar y con punto interrogativo algunos escritos, que conviene esclarecer.

Voy a llenar esta laguna, trascribiendo el *Incipit* de esos escritos y los lugares en que se hallan publicados.

Fol. 221r b. Item alia, XXXVI. Monacus quidam solitarius antiquus in conuersationem proficiscens... *(Vitae Patrum, ML.* 73, 886).

Fol. 222v a. De exultatione diaboli. Dicebat quidam de thebeis senibus quod filius esset sacerdotis idolorum *(Ibid.)*

Fol 228v b. Incipit doctrina mandatorum duodocens sancti Atanasii episcopi ad Antyocum. Dux aliquis nomine anziocus *(MG.* 28, 555).

Fol. 234r b. Hinc sequitur uita ipsius Antioci abbatis. Haec igitur audiens Antiocus et scribens ea in libro cordis *(Ibid.)*

Fol. 238r b. Incipit de monacis perfectis XLVIII. Iam dudum animis nostris insedit dilectissimi fratres monachorum singularis uitae propositum declarare *(ML.* 99, 630).

Fol. 241v a. Epistola beatissimi iheronimi ad clericos. Karissimi atque dilectissimi sacerdotes quos semper dominus adobtabit *(Florilegium casinense*, 4, 372, en la obra *Bibliotheca Casinensis*, Monte Casinensi, 1873-80, 4 vols.)

Fol. 242r a. Item de thebeorum diversas ordines monachorum. Hinc de anacoritis. Egressus igitur ab alexandria uisitatis fratribus, ad superiorem inde thebaidam *(ML.* 73, 818).

Los tratados contenidos en los folios 247r a—262r b los publicó Flórez en el tomo XVI de su España Sagrada, págs. 371-416.

Con el fin de aligerar el trabajo al futuro editor de las obras de San Valerio y sugerir ideas a los jóvenes, quiero mencionar a continuación otros tratados del propio Santo, que él mismo nos dice que compuso y se han perdido. He aquí los títulos.

De Lege Domini (*Esp. Sagr.* t. XVI, pág. 393, n.º 30).—De Sanctorum triumphis *(Ibid.* 403, 45).—Compendium plenarium tam quae quotidiano officio, quam pro Sanctorum festivitatum pro ordine pertinet anniversario, vel etiam diversarum Sanctarum Scripturarum *(Ibid.* 414, 66). El P. de Bruyne en el artículo citado publica un fragmento sobre los Psalmos, atribuído a San Valerio, que había sido dado a luz antes por el P. Antolín, bibliotecario de El Escorial. Como se ve, aun queda no poco por esclarecer. Hay en todo esto materia suficiente donde explayar las fuerzas y desvelos de los investigadores de nuestra antigua literatura eclesiástica.

Z. García Villada.

Concesión de grados al Colegio germánico por el Emperador Fernando II.

1628-9-14 72-3-13

Privilegio del Emperador Fernando II en favor del Colegio germánico de la ciudad de Roma para que los colegiales graduados en el mismo Colegio gocen todos los privilegios que gozaran si se hubieran graduado en cualquiera universidad de Italia o Germania. Y para que puedan ser promovidos en Germania a cualquier dignidad eclesiástica. El emperador de romanos, Fernando II, por el tenor de las presentes, hace saber a todos que después que fué puesto en tan suprema dignidad su mayor cuidado ha sido procurar que se erijan varias generales academias y universidades en las cuales se enseñen las artes liberales y demás ciencias. Como esto sea así el P. Bernardino Castor, de la Compañía de Jesús, rector del Colegio germánico en Roma, le hizo saber cómo los sumos pontífices Julio III y Gregorio XIII, fundadores de dicho Colegio germánico, los cuales le dotaron de grandes rentas en gran bien de la nación germánica para la enseñanza y crianza de los colegiales, los cuales, viéndose instruídos y enseñados y a la edad madura aptos para gozar beneficios eclesiásticos, vayan a Germania, donde con su buen ejemplo, predicación y enseñanza, traigan otros al verdadero conocimiento y los ganen para Cristo y puedan convencer de sus errores y herejías a los herejes y hacer mucho fruto en la viña del Señor, por lo cual se han dado al dicho Colegio varios privilegios, entre los cuales es muy especial que los regentes y superiores del mismo Colegio germánico, con el consentimiento y asistencia de los cardenales protectores, puedan dar grados de bachilleres, licenciados, doctores y maestros, a los que habiendo estudiado artes y teología en el Colegio, fueren hallados aptos e idóneos en dichas facultades, los cuales, así graduados, puedan gozar los mismos privilegios y prerrogativas que gozan los graduados en la universidad de Roma. El dicho rector le ha suplicado se digne conceder al Colegio germánico de Roma privilegios para que los colegiales que en el Colegio hubieren estudiado filosofía y teología y hubiesen sido graduados en dichas ciencias de bachilleres, maestros, licenciados y doctores, queden y sean capaces para obtener cualquier beneficio o dignidad eclesiástica en toda Ger-

mania como si se hubieran graduado en otra cualquiera universidad. Juzgamos que debíamos dar lugar a la petición del dicho rector Bernardino Castor, por eso al repetido Colegio germánico fundado en Roma por los Sumos Pontífices y a los colegiales de Germania que fueron graduados según los privilegios que tiene el dicho Colegio de bachilleres, maestros, licenciados y doctores, les concedemos esta gracia que en todo el Imperio Romano puedan leer, enseñar, interpretar y glosar de la misma manera que lo puedan hacer los bachilleres, maestros, licenciados y doctores graduados en otros estudios que tienen privilegio para poderlo hacer y ejercitar. Queremos también y determinamos que los dichos colegiales germánicos graduados gocen y puedan gozar de todas y cualesquiera gracias, honras, dignidades, preeminencias, inmunidades, privilegios, franquezas, concesiones, favores e indultos, y de otros cualesquiera de las cuales gozan los graduados en la Universidad de París, Bolonia, Padua, Perusia, Pisa, Viena, Polonia, Insgolstadio o en otra cualquier universidad de Germania, según las ordenaciones, usos, ritos y costumbres en cualquier tiempo que hayan sido graduados, y también les concedemos que puedan ser admitidos a cualquiera dignidad en las iglesias metropolitanas, catedrales, colegiales y otro cualquier beneficio; dignidades eclesiásticas mayores y menores, a las cuales son admitidos otros por costumbres o por derecho, no obstante contradigan esta concesión algunos privilegios, indultos, prerrogativas, gracias, estatutos, ordenaciones, leyes, constituciones, reformaciones, exenciones, y otra cualquier cosa en contrario, todas las cuales y cada una de por sí lo derogamos. Y lo dicho se concede a los dichos colegiales germánicos con esta condición, que si fueren promovidos a alguna dignidad eclesiástica de iglesia metropolitana, catedral o colegial, o a otro beneficio y dignidad en Germania, se han de acomodar a los estatutos de las iglesias, capítulos de ella, y a los demás usos, sin que puedan oponerse a ello de ninguna manera ni reducirlo a cuestión o disputa. Si alguno presumiere contradecir lo concedido, le condenamos a nuestra gravísima indignación y del sagrado imperio y a 50 marcos de oro puro tantas cuantas veces fuere contra lo hecho y determinado y conozca que irremisiblemente ha de incurrir en la pena, de la cual condenación la mitad se aplica al fisco imperial o al nuestro erario, y la otra parte al dicho Colegio germánico. Estas nuestras letras firmadas de nuestra mano y selladas con nuestro cesareo sello, se dieron en

nuestrra ciudad de Viena a 14 de septiembre de 1628.—Es copia.—2 folios Emp.: «Fernando II...» Term.: «Germánico.» Archivo de Sevilla.

E. Ugarte de Ercilla.

Las Catacumbas.

Este año se celebra el primer aniversario del nacimiento del principal explorador de las Catacumbas y príncipe de la arqueología cristiana, Juan Bautista de Rossi. Este fervoroso católico, que unía a sus extraordinarias cualidades de ingenio una fuerza inmensa de trabajo, que nos dejó obras inmortales cuyo valor va subiendo con el tiempo, y que fundó una lucidísima escuela de doctos y entusiastas arqueólogos cristianos, es una de las más grandes figuras del catolicismo en el siglo XIX, y prestó a la causa católica por sí y por medio de sus discípulos un servicio de extraordinaria valía.

No ha dejado nunca de chocarnos ver lo poco que se aprovechan de las enseñanzas de las Catacumbas, teólogos por otra parte muy beneméritos. Pero indudablemente que de la arqueología cristiana, y especialmente de las Catacumbas, se pueden sacar argumentos teológicos de gran valer. Claro está que no afirmamos que con solos los testimonios de las Catacumbas se pueden demostrar todos los dogmas de nuestra santa fe. Al fin y al cabo, las Catacumbas no eran más que cementerios cristianos, que por razón de las persecuciones, hicieron a veces de templos cristianos, y que por razón de los mártires en ellas sepultados, sirvieron durante las persecuciones, y aun algunos siglos después para conmemorar la memoria de tan ilustres confesores de la fe, celebrándose sobre su sepulcro los divinos oficios. Pero de todas las pinturas, inscripciones, etc., conservadas en las Catacumbas, aun de aquellas que indudablemente pertenecen a los cinco primeros siglos de la Iglesia, se deduce claramente la creencia de los cristianos de aquellos tiempos en muchos dogmas de la actual Iglesia.

Uno de los dogmas que más claramente se manifiestan en las inscripciones de los sepulcros de las Catacumbas es el de la divinidad de Nuestro Se-

ñor Jesucristo, base de toda nuestra fe. Frecuentes son las fórmulas: «In Deo Domino Christo», «in Christo vivas», «in Domino Jesu», «in Christo Deo», «credidit in Jesum Christum». Sabido es el nombre de «ΙΧΘΥΣ» o piscis, con que se designaba en la primitiva Iglesia al Salvador y también con cuánta frecuencia se pintaba el simbólico pez. Esa palabra griega contiene las famosas iniciales «Ι(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ) = Jesucristo Hijo de Dios Salvador».

Otras veces, las inscripciones ponen al Hijo a la par con el Padre, como aquella: «Florentinus requiem accepit in Deo Patre nostro et in Christo ejus»; o sencillamente hacen memoria de toda la Santísima Trinidad, v. gr., «Jucundianus qui credidit in Christum Jesum vivit in Patre et Filio et Ispiritu Sancto».

Un servicio inestimable prestaron las Catacumbas al Catolicismo con aquellos testimonios que hacen ver cómo el Protestantismo se separó de la fe de los cristianos de los primeros siglos. Aunque ya se podía esto deducir de otros testimonios evidentes de la Tradición cristiana, fué una verdadera sorpresa para el Protestantismo la aparición de estos testimonios, sepultados por muchos siglos bajo la tierra acumulada por la acción de los siglos. Al principio, cuando empezaron a descubrirse las Catacumbas, creyeron los protestantes que allí encontrarían la confirmación de sus doctrinas, según la idea que tienen de la Iglesia, cuya historia dividen ordinariamente en tres partes, a saber: Primera parte: Formación de la Iglesia, en que se muestra pura la doctrina de Jesucristo. Segunda parte: Deformación de la Iglesia, en la cual ésta se ve durante muchos siglos manchada con toda clase de errores. Tercera parte: Reformación de la Iglesia; pues, gracias a la reforma protestante, vuelve la Iglesia a su doctrina primitiva. Ahora, al descubrirse las Catacumbas aparecía lo que habían creído los cristianos de los primeros siglos. Era, pues natural, que aparecieran claramente las doctrinas protestantes.

Desde el siglo XVI fueron apareciendo autores protestantes que pretendieron ver en los descubrimientos de las Catacumbas la confirmación de sus doctrinas. Pero sobre todo desde que las Catacumbas fueron descubiertas en gran parte por el genio de Juan Bautista de Rossi, ya los autores protestantes han ido enmudeciendo, abrumados por los testimonios publicados por de Rossi y su numerosa escuela. El único refugio que les queda a los pro-

testantes es el de quitar importancia a las Catacumbas. Pero la doctrina católica que en éstas se manifiesta, es más clara que la luz del día; y no puede ser desconocida al que la estudia de buena fe.

Uno de los dogmas católicos que más frecuentemente se ven enunciados en las Catacumbas es el de la comunión de los santos, con las súplicas de los fieles vivos por las almas de los difuntos, y la intercesión de los bienaventurados en favor de los demás fieles, vivos o difuntos.

En la célebre inscripción encontrada por de Rossi en la Catacumba de Santa Priscila, se trata de una cristiana, por nombre Agape y se dice: «Vos precor o fratres orare huc quando venitis-et precibus totis Patrem Natumque rogatis-sit vestrae mentis Agapes carae meminisse-ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet». En innumerables epitafios se pide a Dios, que se acuerde del alma del difunto, que le dé el eterno refrigerio, que lo reciba en la eterna paz.

Pero no contentos de rogar a Dios por sus difuntos, piden muchas veces para ellos la intercesión de los santos mártires que estaban enterrados en las Catacumbas. Muchos epitafios se refieren a un santo o a varios en particular «Sancte Laurenti susceptam habeto animam ejus». «Tibi refrigeret Januarius Agatopus felicissimi martires». «Refrigeri tibi Dominus Ipolitus». «Sancti Petre Marcelline suscipite vestrum alumnum». «Paule ed Petre petite pro Victore». Otro nombra en general a los santos mártires: «Cuique pro vitae suae testimonium sancti martires apud Deum et Christum erunt advocati».

Más aún: muchas veces piden a los difuntos que murieron sencillamente en la paz del Señor que intercedan por los vivos. «Pete pro parentes tuos matronata Matrona.» «Felicitas pete pro Celsinianu conjugem». «Januaria bene refrigera et roga pro nos». «Sozon berus Christus ispiritum tuum in pace recipiat et pete pro nobis».

Frecuentísimo es dirigirse a los niños que murieron conservando la inocencia. En una inscripción se lee: «Anatolius filio benemerenti fecit, qui vixit annis VII, mensis VII, diebus XX. Ispiritus tuus bene requiescat in Deo et petas pro sorore tua». Y así innumerables veces piden que el niño que vive ya en la paz del Señor pida por sus padres, o por los que le invocan, que les alcance el perdón de sus pecados, etc.

Las Catacumbas nos muestran claramente el amor que los primitivos

cristianos profesaban a la Madre de Dios. Desde el siglo II se encuentran pinturas de la Santísima Virgen. En ellas se la propone casi siempre en unión con su Divino Hijo. Famosa es la pintura de principios del siglo II en el cementerio de Priscilla, llamada del vaticinio de Isaías, y otra también hermosísima del mismo cementerio y del siglo III, en que un Obispo impone el velo a una virgen mientras le indica a la Madre de Dios sentada y con su Divino Hijo en los brazos, como quien le muestra el modelo que ha de imitar. Muy numerosas son las pinturas de la Anunciación, Natividad de Nuestro Señor Jesucristo y sobre todo de la adoración de los Magos.

También son numerosísimas las pinturas de S. Pedro, como es natural que se le tuviera particular devoción en Roma. Fuera de él, tenemos las incripciones de muchos de sus sucesores. De muchos encontró de Rossi la inscripción en la célebre capilla que con razón llamó de los Papas, por haber sido enterrados allí muchos de ellos. Por lo demás, las inscripciones de obispos, presbíteros y diáconos nos muestran claramente que la jerarquía de la primitiva Iglesia estaba organizada exactamente como actualmente la Iglesia Católica, y muy al contrario de la Iglesia protestante.

Los monumentos de la Arqueología cristiana, y particularmente los de los Catacumbas, fuera de ser un precioso auxiliar para la Historia eclesiástica, lo son también para la Teología. Ellos deben entrar de lleno entre las pruebas aducidas de la tradición, y aun con ellos solos se puede demostrar en punto a muchas creencias, que fué una burda calumnia la afirmación protestante de que el Catolicismo de la Edad Media había deformado el Cristianismo primitivo, y que los verdaderos deformadores de este cristianismo son los que en el siglo XVI llevaron a cabo la mal llamada *Reforma*.

H. Gil.

BIBLIOGRAFÍA

P. M.—J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, **Évangile selon Saint Luc**. París, Librairie Victor Lecoffre, J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, 1921. (CLXVIII + 631. 25 × 17.)

Al anunciarse, hace ya cerca de un año, el Comentario del P. Lagrange sobre el Evangelio de San Lucas, despertó un interés no ordinario. El mérito del libro lo dábamos ya por descontado; el progreso en la perspicacia y solidez exegética, también lo suponíamos; lo que de un modo singular despertaba nuestra curiosidad era la actitud que tomaría el ilustre autor del Comentario sobre San Marcos en la solución de tantos y tan delicados problemas que se ofrecen en la interpretación de los Evangelios. Esperábamos, sin duda, con sólido fundamento que el comentarista de San Lucas sería más resueltamente tradicionalista que el comentarista de San Marcos. Pero deseábamos comprobar el acierto de nuestras esperanzas. No salieron éstas fallidas. Con viva satisfacción echamos luego de ver que habían desaparecido del nuevo Comentario las escabrosidades o durezas del antiguo. Y basta ya de esto, no sea que parezca censura del Comentario de San Marcos lo que no es sino elogio del Comentario de San Lucas.

Difícil es, por no decir imposible, reproducir en breves páginas el contenido tan variado y complejo de este Comentario, y formular un juicio, al menos aproximado, de su mérito extraordinario. Lo intentaremos.

Consta el libro, sin contar el prólogo y la bibliografía, que están al principio, y los cuatro índices, ceñidos pero útiles, puestos al fin, de dos partes principales: la introducción y el texto traducido y comentado. Diremos separadamente de cada una de estas dos partes, y al fin añadiremos algunas observaciones de carácter más general.

La introducción trata ampliamente, en seis capítulos, los problemas concernientes al Evangelio de San Lucas. El primer capítulo trata del autor del tercer Evangelio y de la fecha de su composición. Demuestra en él el P. Lagrange, que el autor, que lo es igualmente de los Hechos Apostólicos, es un compañero de San Pablo; que éste es San Lucas, el «médico querido» del Apóstol; que San Lucas escribió el Evangelio entre la primavera del año 63 y el verano del año 64. Es notable en este capítulo lo que dice

el docto Dominico de los antiquísimos prólogos anónimos y más aún la noble franqueza con que retracta la opinión expresada en el Comentario de San Marcos acerca de la fecha en que se publicaron el segundo y el tercer Evangelio, para venir a la fecha tradicional.

El capítulo segundo, dividido en tres párrafos, como el anterior, expone el plan y el espíritu del tercer Evangelio. El primer párrafo es una lista de las 178 perícopes o secciones en que el P. Lagrange distribuye todo el tercer Evangelio. El segundo, más interesante, presenta estas perícopes organizadas y distribuídas en seis grupos, que son las seis partes en que, según él, se divide el Evangelio. Lo que dice aquí el autor sobre el orden cronológico de San Lucas, merece tratarse separadamente. El espíritu del tercer Evangelio está maravillosamente expuesto: es, por antonomasia, el Evangelio de la salud universal, de la misericordia divina, de la abnegación y de la oración, de la pureza y de la virginidad, y, en cierto sentido, el Evangelio de las mujeres.

El tercer capítulo sobre las fuentes históricas del tercer Evangelio, expone parcialmente la cuestión sinóptica. En el primer párrafo defiende el autor con singular insistencia y maestría la dependencia de San Lucas respecto de San Marcos, dependencia inteligente que no coarta su libertad; y da tal importancia a esta dependencia libre, que ya en el prólogo dice que «quizá el principal interés de este comentario será poner de relieve la combinación acorde de estos dos puntos». Sentimos no poder entrar aquí en la discusión de este punto: nos tenemos que limitar a somerísimas observaciones. Séanos permitido, en general, manifestar que la argumentación del sabio autor no acaba de convencernos. Un pormenor justificará nuestra reserva. Dice el P. Lagrange en la introducción, y lo repite innumerables veces en el Comentario, que el criterio o tendencia característica de San Lucas al utilizar el Evangelio de San Marcos consiste muy especialmente en omitir los rasgos anecdóticos o pintorescos y todo lo que era específicamente palestinense o judío (v. gr, pág. LXIII). Así se explica por qué en vez de la «muela *asinaria*», de que habla San Marcos, ponga San Lucas la «piedra de molino». Es que, dice, «Lucas ha visto que la muela *asinaria* precisaba demasiado, y, según su costumbre de eliminar los pormenores pintorescos, ha dicho simplemente una piedra de moler» (pág. 451-452). Si tal es la tendencia habitual de San Lucas, preguntamos: ¿cómo en el episodio de la Hemorroísa, donde, según San Marcos la mujer toca simplemente el *manto* de Jesús, según San Lucas toca la *franja* o *borla* del manto, rasgo tan episódico, pintoresco y palestinense? No comprendemos cómo San Lucas tiene el capricho de añadir a San Marcos lo que por principio suprime cuando lo hay. Es ésta una contradicción en la hipótesis del P. Lagrange.

Hablando de la dependencia de San Lucas respecto de San Mateo, sos-

tiene el autor que no existe argumento absolutamente decisivo contra ella (pág. LXXXV). Pero añade: «Si se han de tener en cuenta todos los aspectos de la situación, lo mejor es quizá suponer que Lucas no ha tenido a la vista nuestro Mateo canónico, pero que ha conocido a lo menos extractos en griego, que comprendían los discursos en su orden y estado actual, salvo algunos retoques en el texto de Mateo». Y para prevenir la objeción de la semejanza de estas explicaciones con la llamada *teoría de las dos fuentes*, justamente reprobada por la Pontificia Comisión Bíblica en su decreto de 26 de junio de 1912, prosigue el P. Lagrange: «Esto no es recaer en el sistema de las dos fuentes, tal como prevalece en la crítica, puesto que este sistema comprende necesariamente la negación de la autenticidad del primer Evangelio» (ib.). Más seguro que estas hipótesis es lo que dice el autor en el párrafo tercero sobre las fuentes de San Lucas para la composición de las partes que le son propias, sobre todo lo que escribe de la Virgen como fuente histórica del Evangelio de la Infancia. Es digno de toda loa el brío con que en el párrafo cuarto rechaza la dependencia de San Lucas respecto de Josefo.

El capítulo cuarto, sobre la lengua de San Lucas es, a nuestro juicio, de lo más interesante de la Introducción, no solamente por lo minucioso y concreto, sino más aún por la exactitud con que determina y juzga la lengua de San Lucas desde todos sus puntos de vista: su afinidad con los LXX, su fondo aramaico, sus insignificantes latinismos y, principalmente, el carácter de su griego, que era sustancialmente el dialecto común o *koiné*, con rasgos de notable parentesco con el de San Pablo, con no pocos puntos de contacto con los escritores aticistas y bastantes términos técnicos o expresiones pertenecientes a la medicina.

De carácter muy distinto, aunque no menos importante, es el cap. V, en que se estudia a San Lucas, primero como historiador en general, y luego como historiador religioso. En el primer párrafo caracteriza bien el arte de San Lucas como historiador, y en el segundo se defiende mejor la autenticidad de lo que podíamos llamar su Teología. Hemos leído con singular complacencia lo que el docto comentarista de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas dice aquí sobre el paulinismo de San Lucas. Aunque, nos hubiera gustado menos polémica. Muchos disparates no merecen tan honrada refutación.

El capítulo sexto, sobre la crítica textual y la Vulgata, es de un interés análogo al del cuarto. Suscribimos el juicio que en el primer párrafo hace de las ediciones críticas de Tischendorf, Westcott-Hort y Von Soden, y aplaudimos el que haya tomado como base de su texto la de Westcott-Hort. El estudio comparativo que hace en el párrafo segundo entre la Vulgata y el texto griego, es admirable. ¡Ojalá lo tuviésemos semejante para todos los libros de la Escritura!

De la versión y del comentario ¿qué se puede decir en pocas líneas? Ya sabíamos por las traducciones de San Marcos y San Pablo que la versión de San Lucas había de ser, como realmente lo es, un primor de exactitud y de elegancia. No quiere esto decir que su interpretación nos parezca siempre la más acertada; pero esto pertenece más al comentador que al traductor. Por ejemplo, no creemos haya suficiente fundamento filológico, ni menos necesidad histórica para traducir: «Este censo fué anterior al que tuvo lugar siendo Quirinio gobernador de Siria» (1, 2) en vez de «Este primer censo tuvo lugar, siendo...», o «Este censo, que fué el primero, tuvo lugar, siendo...»

Sobre el Comentario, si no queremos hacer otro comentario reflejo o de segundo grado, habremos de contentarnos con algunas generalidades. Notamos primeramente, y el autor no lo disimula, que su comentario es «mucho más literario que teológico». Eso sí, bajo el aspecto literario y especialmente filológico, el comentario es pleno y acabado, y capaz de obtener el resultado que le desea el autor, de servir de base o punto de partida para ulteriores estudios teológicos. Es notable también el tino exegético del autor. Sin convenir en todas sus interpretaciones, reconocemos con gusto su acierto ordinario. Así, por ejemplo, nos parece muy bien lo que dice sobre la significación del nombre de María (pág. 27-28), sobre el origen mariano del Magnificat (44-45), sobre la escena de Jesús Niño entre los doctores (95-96), sobre las tentaciones de Jesús (127-135), sobre la unidad del sermón del monte (185-186), etc.

En fin, dejando otros muchos pormenores que teníamos anotados (1), queremos terminar con tres observaciones de carácter más general. En cuanto a la cronología de San Lucas, admitimos de grado que no es tan estricta como a veces se ha supuesto; pero cremos también que la sigue con mucho mayor fidelidad de lo que supone el P. Lagrange. No podemos admitir lo que dice el docto Dominico: «No podía (San Lucas) siempre disponer los hechos en su puro orden cronológico; y entonces ¿qué le restaba sino clasificarlos? Se ha visto que esta clasificación es tan poco arbitraria y sistemática, que es, lo más ordinario, imposible discernir la razón lógica» (CXXXI). Según esto, muchas veces no hay en San Lucas ni cronología ni orden sistemático. ¿Qué orden hay, pues? ¡Clasificar por falta de cronología, y luego clasificar sin que se pueda descubrir en la clasificación la razón lógica! Y lo que decimos de la cronología vale también para la concordia entre San

(1) Notaremos aquí algunas de las erratas tipográficas que hemos notado: κἀμοι (XIII, 1), πρωϊ (CXII, 20), εἰς (CXXXI,—4), ἀναφαίνεισθαι (CXLII, 8)· ἀνοία (178,—7), πφὸς (186,—10), καί ψυχήν (187,—15), κλίσιαι (263,—5), ἀφρος (276,—4), μέλλει (280,—16), ἀσθενεία (382,—16), ὀνικός (451,—7), οὔχι (590,—18), ὠκοδόμησαν (602,—1), διἐστη (616,—7)

Lucas y los demás evangelistas. Francamente, si en este Comentario no llega el P. Lagrange a los extremos a que llegaba en el Comentario de San Marcos; a veces, empero, deja algo que desear.

Otro punto capital y que tantas veces recurre en este libro es lo relativo a las parábolas. Reconocemos y admiramos al P. Lagrange como especialista en las parábolas evangélicas. Un punto, con todo, quisiéramos someter a su consideración, y es la distinción entre parábola y alegoría. Supone el ilustre autor que una parábola es una pura comparación; y si admite términos medios «entre una parábola y una alegoría» (407), es en cuanto no rehusa absolutamente que algunos elementos de la parábola puedan tener propia significación o aplicación. A nosotros nos parece evidente que estos elementos significativos son mucho más frecuentes de lo que supone el P. Lagrange, y que no por ser significativos han de llamarse ya alegóricos. Creemos que es lamentable la confusión de muchos modernos en este punto. Parábola y alegoría corresponden con perfecta analogía a comparación y metáfora. Ahora bien, la comparación y la metáfora se diferencian, sí, en el modo de significar, pero no en que una no signifique y la otra sí. La diferencia está en que la comparación (y la parábola) significan por yuxtaposición, la metáfora (y la alegoría) por fusión.

Por fin, el estilo del P. Lagrange, en medio de su exquisita elegancia, es a veces algo indeciso o ambiguo en la expresión, no bastante franca y resuelta, del pensamiento. Los perfiles multiplicados llegan alguna vez casi a desvanecer las líneas principales.

José M. Bover.

El quietismo español. Miguel Molinos.

Le quiétisme espagnol par le P. Paul Dudon, de la Compagnie de Jésus. Vol. de 23 × 15 cms., de XXI-313 págs. París. Gabriel Beauchesne, 1921.—Quince extensos capítulos integran la materia de este libro. Los cuatro primeros son como prenotandos y antecedentes (1628-1675). En el quinto se preludia la oposición a Molinos (1676-1680). Los tres siguientes expresan el período de lucha (1680-1681). El noveno la victoria aparente y momentánea de Petrucci y de Molinos, y la condenación de la *Concordia* de Segneri y del *Pregio* de Bell'huomo (1681-1682). En el décimo, por el contrario, se cierne la amenaza de la condenación del quietismo (1682-1685). En el onceno aparece Molinos en los calabozos de la Inquisición (1685-1687). La condenación de Molinos, el Decreto del Santo Oficio, condenando 68 proposiciones de Molinos, la sentencia y abjuración de éste constituyen el capítulo doce (1687). Los capítulos trece-quince son derivaciones, ecos y

concomitancias de la causa, y termina el libro con cinco documentos a manera de apéndices. Tal es, en líneas generales, el proceso de esta célebre cuestión.

Si para mayor distinción echamos una mirada sintética al libro, descubriremos en él tres aspectos principales: histórico, doctrinal y bibliográfico. Molinos fué un clérigo poco conocido, de Muniesa, en la diócesis de Zaragoza; pero se había educado en Valencia, donde fué confesor de unas monjas y obtuvo un beneficio. En 1665, durante el Pontificado de Clemente IX, fué a Roma en solicitud de una causa de beatificación. Allí frecuentó la Congregación llamada *Escuela de Cristo*. Su fama de hombre recogido, aunque no muy dado a prácticas exteriores de devoción, y de director espiritual de experiencia, le abrieron las puertas de las principales casas de Roma. Pero sobre todo lo que le dió mucha reputación fué su manual ascético, titulado: *Guía Espiritual que desembaraza el alma y la conduce al interior camino, para alcanzar la perfecta contemplación*. Dice Menéndez y Pelayo que no fué él quien lo imprimió, sino su *fidus Achates*, Fr. Juan de Santa María. «La primera edición se hizo en 1675; reimprimióse el año siguiente en Venecia, y con tal entusiasmo fué acogida que en seis años llegaron a veinte las ediciones en diversas lenguas. Hoy son todas rarísimas: yo la he visto en latín, en francés y en italiano, pero jamás en castellano, y es lástima porque debe de ser un modelo de tersura y pureza de lengua. Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidades que brillan aun a través de las versiones. Con todo eso, la *Guía Espiritual* es uno de los libros menos conocidos, y menos leídos del mundo, aunque de los más citados» (1).

A esto pone el autor la siguiente apostilla: «Depuis ces doléances du célèbre historien de la littérature espagnole, il est passé en axiome que la *Guia espiritual* est introuvable. M. Giovanni Amendola, dans une édition italienne de la *Guida* publiée en 1908, répéte, après tant d'autres, que le texte espagnol est «absolument perdu», par la faute des jésuites qui, après avoir fait condamner l'auteur, ont poursuivi l'ouvrage de leur haine exterminatrice. Cette même année 1908, le P. Hilgers en décrivait pourtant un exemplaire (*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1908, p. 583-599) vu par lui à la Bibliothèque vaticane. Ignorant les études du P. Hilgers, j'entrepris moi-même des recherches en 1910 et je découvris à la Bibliothèque vaticane d'autres exemplaires de l'édition espagnole de Rome (1675); un exemplaire de l'édition de Saragosse (1677); et enfin, à la Bibliothèque Corsini, un exemplaire de l'édition de Madrid (1676). Je publiai dans les *Re-*

(1) *Historia de los Heterodoxos españoles*, tom. II, lib. V, cap. I.

cherches de Science religieuse (juillet 1911) le résultat de mes travaux sur les diverses éditions de la *Guide.*»

Al principio estuvo Molinos en tan gran predicamento, que muchos sacerdotes fueron a Roma a aprender de él su método, «y casi todas las monjas—dice Menéndez y Pelayo—, excepto las que tenían confesores jesuítas, se dieron a la oración de *quietud*, tal como se explica en la *Guía*. El Cardenal D'Estrées, para mayor crédito de la doctrina, hizo trasladar en italiano un libro de Francisco Malaval: «Pratique facile pour élever l'ame à la contemplation, en forme de dialogue»; obra que muchas veces había sido impresa en Francia... Petrucci publicó al mismo tiempo muchos tratados y cartas en apoyo de Molinos. Los protestantes recibieron con palmas al Quietismo. Gilberto Murnet comparaba la obra de Molinos con la de Descartes, considerando al uno como restaurador de la Filosofía, y al otro como purificador del Cristianismo».

Pero «L'acuto occhio—dice Cantú—, dei Gesuiti di Roma scorsa il pericolo di tali dottrina» (1). Y en efecto, examinada con más detención y serenidad la obra, se hallaron en ella muchos errores, y «Jesuítas y Dominicos se conjuraron contra los quietistas. El Padre Couplet, en el prólogo de su traducción de Confucio, no dudó en asimilarlos con los budhistas de la China». Sobre todo el P. Segneri, insigne predicador y místico, publicó contra Molinos su «Accordo dell'azione e del riposo nell' orazione» (2), demostrando que para el común de las gentes es más seguro atenerse a la meditación y a los usos de la Iglesia que a los sublimes y peligrosos estados de quietud, y que Molinos olvidaba demasiado la humanidad de Cristo, y la parte dogmática de la Religión.

El Santo Oficio decretó en mayo de 1685 la prisión de Molinos, y más tarde de otros, que pasaron de doscientos. Al fin Molinos se sometió al *Santo Oficio*, reconociendo por suyas las proposiciones de la *Guía*, dispuesto a abjurar de todas ellas, como, en efecto, abjuró. «La ceremonia, que fué muy ruidosa, tuvo lugar en *Santa María sopra Minerva*, famosa iglesia de Padres Dominicos. El 2 de septiembre de 1681, a las cuatro de la noche, Molinos fué trasladado al convento en una carroza, con el Padre Comisario

---

(1) Cesare Cantú, *Storia Universale,* 1889, t. 9, p. 119.

(2) Así pone el título Menéndez y Pelayo en el lugar citado. De la misma manera lo pone también el Diccionario enciclopédico de Espasa: «Molinos», y de igual modo lo trae el Cardenal G. Hergenröther en la *Storia Universale della Chiesa*, vol. VII, pág. 117: Firenze, 1911 (nota); pero no en italiano sino en latín: «Concordantia laboris cum quiete». En cambio se halla algo distinto en «Opere del Padre Paolo Segneri, della Compagnia di Gesù, t. II, parte II, Milano, 1837, pág. 649: «Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione espressa in una risposta ad un religioso».

y los alcaides del Santo Oficio, y rodeado de Alguaciles. Apareció en el púlpito de la iglesia con ostentación y sin muestras de arrepentimiento. Llenóse el templo de gente, y mucha hubo de quedarse en la calle. Mientras se leía la relación del proceso, gritaron algunos: ¡Al fuego!, pero los Cardenales allí presentes impusieron silencio. Molinos permaneció inmutable, sin señal alguna de temor ni de confusión. La sentencia le declaraba hereje dogmático, y le condenaba a cárcel perpetua y a cumplir otras pequeñas penitencias. Con él abjuraron otros. No vuelve a hablarse más de Molinos hasta su muerte, acaecida en 28 de diciembre de 1696. En 5 de octubre de 1687, con ocasión del Jubileo, se concedió el indulto (como en Roma decían) a los quietistas que compareciesen a abjurar en el término de tres meses, y se mandó disolver las congregaciones de esta secta que en diversas partes de Italia se habían formado.

El autor plantea esta cuestión: ¿Cnuádo comenzó Molinos a ser quietista? Aunque había estrechas relaciones entre alumbrados y quietistas, parece ser que en Valencia o no los había, o no habían llamado la atención, pues no consta que el celoso obispo, beato Juan de Ribera, tomara cartas en el asunto, ni escribiera nada contra ellos. Las conjeturas del autor, de si Molinos pudo inficionarse allí, en algunos conventículos de sacerdotes organizados, al parecer, ocultamente o sin consentimiento del señor obispo, no tienen suficiente valor para acusarle todavía de quietista.

Contra algunos que pretenden que se inició en el quietismo durante su viaje, y, principalmente, al pasar por Marsella, por sus entrevistas con Francisco Malaval, protesta el autor diciendo «aucun document ne témoigne cette rencontre; il y a plutôt lieu de croire que Molinos alla, par mer, d'Espagne en Italie».

Por lo mismo, también nosotros nos permitiremos añadir, que no cuadra bien en esta cuestión de Molinos el título de la obra *Le Quiétisme espagnol*, ya porque lo más probable es que Molinos se inficionó del quietismo al entrar en Italia, donde respiró un ambiente saturado de esta secta, y, principalmente, en la «Escuela de Cristo», ya porque toda la acción se desarrolló en Roma y la mayor parte de los personajes que en ella intervienen son italianos; por lo que hubiera estado mejor *Le Quiétisme italien;* y aun si se quiere, mejor que el título puesto, hubiera estado *Le Quiétisme français*, porque actuaron y figuraron principalmente en esta cuestión los nombres de Luis XIV, del Cardenal D'Estrées, de Malaval, Fenelon, Bossuet, Madame Guyon y de La Combe y otros.

Dice muy bien a este propósito el gran polígrafo español ya citado:

»La impiedad moderna, en su diabólico fin de confundir la luz con las tinieblas, y llamar bueno a lo malo y a lo bueno malo, ha dicho, por boca de sus doctores sin luz, que el Quietismo y las sectas alumbradas nacieron del misticismo español y son su fruto legítimo. Mil veces he leído y oído decir

que Molinos desciende de Santa Teresa, que la mística española es panteista, y otros mil absurdos de la misma laya.

»Pero quien con atención siga la historia de las herejías, verá, como al principio de este capítulo queda explicado, que la genealogía de Molinos se remonta mucho más, y no para hasta Sakya-Muni y los budhistas indios, y que desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los Gnósticos, hasta los Begardos y los Fratricellos y los místicos alemanes del siglo XIV. Y sabrá también que las gotas de sangre española que el Quietismo tiene, son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofail *(el filósofo autodidacto)*, ya de los alumbrados del siglo XVI. Y ni estos alumbrados, ni menos los *fratricellos* y los *begardos*, aunque unos y otros hayan sonado más o menos ruidosamente en nuestra historia, son planta indígena, pues en Provenza, en Italia y en Francia los hubo antes, y de más importancia y en mayor número. Ni había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los *alumbrados*. Ni Molinos dogmatizó en España, ni tuvo aquí discípulos hasta el siglo XVIII, ni hizo aquí ruido su herejía, ni leyó nadie su libro, que es y ha sido siempre *rara avis* en nuestras bibliotecas. Y si por haber dado cuna al heresiarca aragonés se nos califica de nación embrutecida, ignorante, fanática y sensual, ¿qué diremos de la Francia de Luis XIV, donde el rey y Madame de Maintenon, y Bossuet y Fenelón, y la corte y los literatos, y cuanto había de culto y elegante en aquella sociedad, se apasionó en pro o en contra de esa doctrina española que aquí mirábamos con indiferencia? ¿Qué de Italia, donde hasta un Cardenal fué discípulo de Molinos, y tuvo la secta iglesias y congregaciones? ¿Qué de los protestantes ingleses y alemanes, que pusieron la *Guía Espiritual* sobre sus cabezas? ¿Qué de Leibnitz, que no se desdeñó de intervenir en la cuestión del amor puro? Qué de los *pesimistas*, que reproducen hoy, con otro sentido, la doctrina del *Nirwana* y de los innumerables sofistas que, desde Fichte acá, preconizan la moral *desinteresada?*...

»¿Y por qué ha de recaer exclusivamente en nosotros la afrenta de Molinos, cuando Italia, donde él escribió y dogmatizó, estaba llena de *quietistas*, denunciados en 1655 por el Obispo de Brescia, en 1671 por el inquisidor de Montferrato, siendo así que la *Guía Espiritual* no apareció hasta 1675? ¿No podría decirse que Molinos, lejos de ser maestro y contagiador, fué discípulo de Giacoppo de Filippo y de Antonio Girardi, y que si llegó a dar su nombre a la secta fué sólo porque tenía más talento y mas gracia de estilo, y quizá más franqueza que ellos?»

Bajo el aspecto doctrinal Molinos comienza por definir la mística «ciencia de sentimiento» que se adquiere por «infusión del espíritu divino», no por la lectura de los libros ni por sabiduría humana. Divide la mística en *acquisita* o activa, e *infusa* o pasiva, teniendo por objeto la *Guía* desterrar la rebelión de nuestra voluntad y conducirla a la paz y recogimiento

interior. Hay dos especies de devoción: la esencial y verdadera y la accidental y sensible, y dice que se debe huír de ésta, y aun despreciarla, si se quiere adelantar en la vida interior: esto en el libro primero. En el segundo de la *Guía espiritual* da consejos acerca de la elección de un director espiritual que allane los caminos de la gracia, advirtiendo que no es preciso entregarse a penitencias austeras e indiscretas que pueden fomentar el amor propio e inspirar acritud hacia el prójimo. Lo característico del libro, y lo más peligroso, está en el libro tercero, es, a saber, la proclamación del *nihilismo estático*. «Esta aniquilación ha de alcanzar a toda la substancia del alma, pensando como si no se pensase, sintiendo como si no se sintiera, etcétera, hasta renacer como el fénix de sus cenizas, transformada, espiritualizada y deificada». Por eso la *nada* es, según él, el camino más breve para llegar a Dios: «abismaos en la *nada*, y Dios será vuestro *todo*». Como se ve, esta doctrina tiene gran parentesco con el *nirvana* búdico, o sea con la filosofía de la aniquilación de la propia personalidad, yendo más allá aún que la doctrina *pesimista* e *inconsciente* de Hartmann y de Schopenhauer, pues lo que en éstos es una teoría grosera y material es en Molinos idealista y espiritual, pero en ambos la aniquilación de la conciencia individual y a absorción de la personalidad en el panteísmo universal.

El mérito bibliográfico de la obra consiste en ser una gran contribución a la historia del molinismo por la lectura de muchos libros y documentos desconocidos, y por la competencia del autor en la búsqueda de datos encerrados en los archivos. Descuellan en la obra: la abundancia de documentos hallados en España e Italia, muchos de ellos hasta ahora desconocidos aun de Reusch y de Menéndez y Pelayo; el análisis concreto y la minuciosa anatomía que hace de los hechos, la imparcialidad de historiador, la sagacidad de crítico y la fluidez de la pluma que corre con facilidad a través de los variados y encontrados episodios que comunican no poca amenidad e interés a sus páginas; pero es de notar que el esclarecido autor no parece haber leído acerca de las «Escuelas de Cristo» en España la *Vida de Juan Palafox*, por Antonio González Rosende, Madrid, 1666 y 1671, ni la de Matías Aguirre «Consuelo de pobres y remedio de ricos», Huesca, 1664, ni las cuatro cartas del marqués de Aytona escritas a «la Escuela de Cristo» de Barcelona. No hacemos mención de algunos ligeros defectos de impresión, como se pueden ver en las páginas 170, 187, 207, 220 y otras, que no empecen al mérito literario e histórico-crítico de la obra.

E. Ugarte de Ercilla.

El ministerio de San Pablo en Antioquía.

El ministerio de San Pablo en Antioquía señala un momento de excepcional importancia, no sólo en la historia personal del Apóstol, sino en la del mundo entero, porque con ese ministerio da principio, propiamente hablando, la «misión» o evangelización de los gentiles en grandes masas. No queremos decir que la predicación de San Pablo en Antioquía inicie la primera admisión del gentilismo al Evangelio; pero sí que, una vez abierta la puerta de la Iglesia a los gentiles por San Pedro con la admisión de Cornelio y proclamada como norma para lo sucesivo la recepción de los gentiles sin la carga del mosaísmo, la predicación de San Pablo a partir de su llegada a Antioquía, representa la aplicación más franca y amplia de esa norma.

Sobre la predicación o ministerio de San Pablo en Antioquía, pueden investigarse tres puntos: 1.º) ¿en qué tiempo entraba el Apóstol en la gran metrópoli del Oriente asiático? 2.º) ¿había ya antes predicado a los gentiles o representa esa entrada su primera predicación a ese inmenso grupo de la cristiandad, que muy luego constituirá la porción más numerosa de la grey cristiana? 3.º) ¿en qué relaciones está Antioquía con Jerusalén y los «Doce» después que San Pablo hizo su entrada en la capital de Siria?

I

San Pablo en Antioquía.

La fecha de la entrada del Apóstol en Antioquía puede precisarse con seguridad casi completa; tenía lugar por el año 38. San Lucas, en las secciones Act. 11, 19-30 y 12, 1-25 nos suministra datos de inestimable valor para fijar esa fecha. Según Act. 11,27 cuando Agabo predecía el hambre que afligió a Judea y al orbe por aquella época, 1.º) ocupaba el trono imperial de Roma Calígula o Cayo, como le llaman los historiadores antiguos tanto profanos (Suetonio, Tácito) como eclesiásticos (Filón, Flavio Josefo y Eusebio). 2.º) Según 11, 26, San Pablo llevaba entonces un año de ministerio en Antioquía. Que al tiempo de la predicción reinaba Calígula es claro;

porque la determinación cronológica: «quae facta est sub Claudio» en Act. 11,28 afecta al cumplimiento del vaticinio, no a su emisión; y por lo mismo pone entre uno y otra una distinción de épocas caracterizadas por el respectivo emperador reinante en cada una; si pues el cumplimiento fué bajo Claudio, la predicción, que es bastante anterior, se hacía reinando un antecesor de Claudio que seguramente no es Tiberio, muerto ya en 37, cuando apenas daba principio la iglesia de Antioquía, y en consecuencia es Calígula. Como Calígula era asesinado en enero de 41, sucediéndole inmediatamente Claudio, al hacerse la predicción nos hallamos a lo sumo en el año 40, y no siendo tan probable que la predicción hecha antes de Claudio se hiciera precisamente la víspera del reinado de éste, podemos muy probablemente colocarla en 39.

Que San Pablo llevaba entonces un año de ministerio en Antioquía, lo demuestra el enlace de 11, 27 con 11, 26. Después de haber dicho Lucas en este último pasaje que llegado San Pablo con Bernabé a Antioquía permanecieron ambos un año en aquella metrópoli, continúa en el v. 27: «por estos días llegaron de Jerusalén a Antioquía ciertos Profetas, uno de los cuales, Agabo, significaba por inspiración del Espíritu Santo la grande hambre que había de sobrevenir en todo el orbe, la cual se cumplió bajo Claudio». *Estos días* por los cuales hacía Agabo su predicción, son los de suceso que inmediatamente precede, es decir, cuando San Pablo cumplía un año de ministerio en Antioquía. Si pues la predicción se hacía el 39, el Apóstol habia llegado a la ciudad el 38.

El cap. 12 confirma esta deducción. El cap. 12 va encabezado con esta nota cronológica: «hacia el mismo tiempo» Herodes emprendía su persecución contra la Iglesia, quitando la vida a Santiago el Mayor y poniendo en cadenas a San Pedro. Ese tiempo «hacia el cual» emprende Agripa su persecución, es aquél en que se desarrollaban los acontecimientos descritos en la perícope que inmediatamente precede y cierra el cap. 11, o sea 11, 27 30, la cual describe la predicción de Agabo y sus consecuencias, que fueron la colecta con el viaje de San Pablo y San Bernabé a Jerusalén, llevándola a los presbíteros. Fuera de insinuar la proximidad con los acontecimientos de 11, 27-30, no hace San Lucas indicación alguna concreta cronológica (1) sobre la fecha de la ejecución de Santiago y la prisión de Pedro, sino decir que a la sazón reinaba en Judea Agripa; pero por Flavio

(1) Decir (Act. 12, 3) que la prisión de San Pedro ocurría «en los días de los ázimos» no es concretar fechas, pues el año queda desconocido.

Josefo sabemos: 1.º) que este príncipe, nieto de Herodes el Grande e hijo de Aristóbulo, fué elevado al trono de Judea por Claudio, inmediatamente después de su propia exaltación (enero de 41); y 2.º) que a los tres años de reinado en Jerusalén el infeliz Agripa moría trágicamente en Cesarea (Antig. 19, 6-8). Los sucesos del cap. 12, según eso, se desenvuelven en el trienio de 41 a 44, y en consecuencia, poco antes del 41, o lo que es lo mismo, hacia el 39 y 40 tenían lugar los referidos en 11, 27-30. Según el cap. 12, pues, Agabo pronunciaba su vaticinio hacia el 39, y hacia el 38 llegaba a Antioquía San Pablo, conclusión idéntica a la que nos sugería el análisis de 11, 27-30 (1).

Escritores distinguidos como Teodoro Zahn, Prat, Hagen y otros no admiten, es verdad, esta cronología, sino que, estableciendo con nosotros el año 37 como fecha del regreso de San Pablo de Damasco, pero dando al retiro de Tarso una duración de seis años, retrasan su marcha a Antioquía al 43, admitiendo entre la predicción del hambre y la colecta un hiato de varios años. Los fundamentos para hacerlo así son: 1.º) la indicación hecha por San Lucas en 12, 25, es decir, al fin del capítulo y como acontecimiento último de los allí referidos, posterior, por consiguiente, al fallecimiento de Agripa (12, 23), sobre la vuelta del Apóstol a Antioquía después de la colecta; de donde infieren que, pues San Pablo volvía de Jerusalén a Antioquía poco después de la muerte de Agripa y corriendo el año 44, su ida a Jerusalén había tenido lugar poco antes, y así, el mismo año 44, pues Agripa moría a principios de ese año, tiempo en que se cumplía el trienio de su advenimiento al trono de Judea. En consecuencia, llevando San Pablo en Antioquía al tiempo de la colecta un año de ministerio, no había llegado a la capital de Siria sino el 43. 2.º) Los datos de Josefo sobre la época del hambre en Palestina, que aquel historiador coloca, dice Teodoro Zahn, bajo Tiberio Alejandro, de 45 a 48, cuando vino a Jerusalén Helena, reina de la Adiabene y socorrió con largueza a los jerosolimitanos afligidos del hambre (Antig. 20, 3-5). 3.º) En Teodoro Zahn influye tal vez secretamente otro motivo, y es, hacer imposible la cronología de Eusebio cuando coloca el primer advenimiento de San Pedro a Roma el año 42 o 43 (Cró-

(1) Hay seguramente críticos que como Schwartz, Loisy y otros, trastornan radicalmente el relato de San Lucas en Act. 11, 25-30 y toda la cronología de esta época; pero sus especulaciones, como enteramente arbitrarias, no merecen discusión seria; y los escritores más sensatos, aun protestantes, convienen con nosotros en las bases fundamentales de nuestro razonamiento.

nica, año 2058), tiempo en que según Zahn, no pudo, como lo supone el Obispo de Cesarea (Hist. ecca. 2, 13-15 y 6, 14) ser acompañado de Marcos, quien antes del 44 no había salido de Jerusalén, y del 44 al 51 acompañaba a San Pablo en Antioquía y en parte de su primer viaje apostólico.

Pero estos fundamentos son de escaso valor ante los testimonios expresos de la historia y el contexto de San Lucas. Hagamos ver, ante todo, que la llegada de San Pablo a Antioquía el 43 es incompatible con el contexto de Act. 11, 25-30. Al colocar la llegada de San Pablo a Antioquía el 43, suponen esos escritores el advenimiento del Apóstol anterior, sí, al viaje con la colecta, pero muy posterior al vaticinio de Agabo, haciendo a 11, 26 tres o más años posterior a 11, 27-28, u 11, 27-29 «de suerte que si bien la predicción del hambre se hacía por los años de 39, bajo Calígula, la colecta y su trasporte tenía lugar años más tarde.» Pero un tal hysteron-proteron ya en sí injustificado, lo es mucho más dado el orden cronológico de San Lucas y sobre todo el enlace de los acontecimientos en Act. 11, 25-30. Lucas enlaza en orden inmediatamente sucesivo los tres acontecimientos de predicción, colecta y viaje, de suerte que San Pablo estaba ya en Antioquía no sólo al ser transportada la colecta a Jerusalén, sino también cuando se recaudaba y cuando se predecía el hambre, es decir, antes del año 40. Y en efecto, ¿cuáles son «esos días» hacia los cuales (ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις) pronuncia Agabo su vaticinio en 11, 27 sino los de los sucesos de 11, 25-26, es decir, la llegada de San Pablo y su ministerio anuo en Antioquía?

La dificultad tomada de 12, 25 es nula. San Lucas habla del viaje a la colecta en 11, 30 y 12, 25; pero de diverso modo. En 11, 30 habla del suceso como en su lugar propio según el orden de la historia y como enlazado inmediatamente primero con la recaudación de la colecta, y segundo, no menos con la predicción del hambre, presentando los tres sucesos como encadenados entre sí y de ningún modo separados por el largo espacio de tres o cuatro años, de 40 a 44, como es preciso admitirlo en la hipótesis de Zahn y lo admite en efecto este escritor (Einl.[3] 2, 642,643). El aplazamiento de la colecta podría admitirse si Agabo hubiera señalado para el cumplimiento de su vaticinio un plazo lejano, como tal vez ocurra a alguien al leer la adición: «quae facta est sub Claudio», pero esta adición es de Lucas después de los acontecimientos: Agabo no señaló plazo alguno. En 12, 25, empero, no se habla propiamente del viaje, sino de la vuelta del mismo, y esto por razón de Marcos, quien en esa vuelta se agrega a Pablo y Bernabé para acompañarles luego en el primer viaje apostólico (Act. 13, 5). San Lucas por

consiguiente en 12, 25 no mira a la sección precedente 12, 1-23 sino a la siguiente 13, 1-14, 28 de la que 12, 25 es preparación. Adviértase, en efecto, que a 12, 25 precede 12, 24 donde San Lucas, con una especie de epifonema semejante al de 6,7 da por terminada la sección 12, 1-23 para pasar a otra nueva; y así 12, 25 más que cláusula de 12, 1-23 es proemio de 13, 1-14, 28; no siendo menester que encaje cronológicamente en el cuadro 12, 1-23, sino que puede muy bien ser anterior a él.

Veamos la segunda objeción, es decir, los datos de Josefo sobre la época precisa del hambre en Palestina bajo Claudio. Zahn dice que Josefo pone la fecha del hambre bajo Tiberio Alejandro, del 46 al 48, pues se ignora el tiempo en que dejó el gobierno su antecesor Cuspio Fado y sólo se sabe que entre los dos llenaron el cuadrienio de 44 a 48 (1). Pero Josefo en el pasaje a que se remite Zahn propiamente dice que el hambre afligía a Jerusalén en el gobierno de «Cuspio Fado y Tiberio Alejandro» (Antig. 20, 5). El hambre, pues, podía dejarse sentir en Jerusalén ya por el año 44 en cuyos principios inauguraba su gobierno Cuspio Fado, porque Agripa moría al empezar dicho año. Según eso, Josefo no nos hace esperar al año 46 ni al 45. Pero además, tampoco es necesario que para decidir la colecta y llevarla a Jerusalén se esperase a que el rigor del hambre se hiciese ya sentir: precisamente se anuncia el azote con anticipación a fin de que con tiempo y mientras los víveres podían aún adquirirse fácilmente y a precios moderados, los encargados de la caja de la comunidad jerosolimitana dispusieran de recursos para proveer oportunamente a la necesidad: es un caso parecido al del hambre en Egipto en la historia de José. Todo el contexto de San Lucas está demostrando que para cuando el hambre llegó, la Iglesia de Jerusalén estaba bien proveída para hacer frente al conflicto.

Finalmente, ni siquiera es menester que por el hambre que obliga a esas prevenciones, se entienda una hambre extrema ya desde sus principios. Los escritores romanos hablan de «assiduae sterilitates» empezadas a hacerse sentir desde los comienzos de Claudio y mucho antes del 44; y las querellas de tirios y sidonios con Agripa sobre subsistencias (Act. 12, 20) permiten suponer que ya reinando Agripa se hacía sentir en Palestina y Fenicia la crisis annonaria. Todos los datos conspiran más bien a adelantar hacia el 41 que a retrasar al 44 el viaje a la colecta.

---

(1) Cuspio Fado y Tiberio Alejandro son los dos primeros procuradores de Judea después del restablecimiento de este régimen a la muerte de Herodes Agripa el año 44.

La tercera dificultad supone varias condiciones inciertas. Es, ante todo, incierto si el Juan Marcos de Act. 12, 25 es o no el evangelista. Además se supone que la sección Act. 13-14 no da principio sino después de la muerte de Agripa, supuesto también incierto; pues aunque el primer viaje apostólico de San Pablo no empieza sino después de su vuelta de Jerusalén a Antioquía, no es cierto, ni probable, según lo ya expuesto, que esa vuelta no sea anterior al año 44; pudo tener lugar el 42; y emprendido inmediatamente ese año el primer viaje, Marcos que abandona a Pablo y Bernabé todavía en los principios del mismo, pudo, vuelto a Jerusalén (Act. 13, 13) ir a unirse con Pedro después que éste, ya en libertad, había recorrido las provincias del norte del Asia Menor (1 y 2 Pt. 1, 1) y se dirigía a Roma, que podría ser hacia fines del 42. Pudo también alcanzarle algo más tarde, por no ser necesario para salvar las expresiones de Clemente Alej. y Papías, invocados por Eusebio, le acompañara en el viaje mismo. Las catequeses oídas por Marcos a Pedro como su discípulo, y consignadas en el Evangelio escrito a instancia de los romanos, no son tanto las hechas en Roma, cuanto más bien otras sobre idéntico argumento que Marcos pudo escuchar en casa de su madre, o en el viaje pastoral de Pedro, Act. 9, 32 sigg. Con respecto al viaje de Pedro a Roma por ese tiempo, Harnack declara, fundándose en Act. 12, 17 que la «cronología» nada sólido puede oponer a él (1).

---

(1) *Chronol. der altchristl. Liter.* 1, 244. No es esto decir que no puedan oponerse dificultades de otros órdenes. La principal es el testimonio de San Ireneo (contr. haer. 3, 1). Pero el pasaje de San Ireneo debe interpretarse teniendo en cuenta los de Eusebio, Clemente y Papías, y no es lícito interpretarlo aisladamente y sin tentar alguna conciliación. Eusebio no ignoraba ese testimonio y sin embargo admite y establece el advenimiento el año 42. San Ireneo en aquel pasaje se propone describir la promulgación oral y escrita del Evangelio por los apóstoles, teniendo en cuenta como centro de su descripción la dispersión de aquéllos. Con relación, pues, a ella divide la descripción en dos períodos: el de la dispersión misma y el que la subsiguió. Al primero refiere: 1.° la redacción escrita del Evangelio de San Mateo (ἐν Ἑβραίοις estando «entre los hebreos», al ir a salir de Palestina); 2.°, la predicación oral de San Pedro en Roma. Al segundo, la composición de los Evangelios de Marcos y Lucas. En la expresión: μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον: «pero después de la salida de éstos», la partícula δὲ, correlativa de μὲν, (ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος...) distingue y contrapone el segundo período al primero, o sea al de la dispersión misma: ἔξοδος no es la muerte sino la «salida», es decir, de Palestina, o sea, la dispersión; y τούτων se refiere no a Pedro y Pablo, sino a los apóstoles que se dispersan y que en el pensamiento

II

¿Había ya el Apóstol predicado a los gentiles?

¿Había ya San Pablo predicado a los gentiles antes de su llegada a Antioquía? Según San Lucas evidentemente no. San Pablo, según los Hechos apostólicos, llegó a Antioquía llevado por Bernabé en los principios de la cristiandad antioquena, que, según la misma narración, era la primera comunidad étnico-cristiana. En efecto, San Lucas al describir la primitiva propagación del evangelio distingue cuidadosamente dos etapas: una, la primera, en la que, conforme a la norma de Act. 1, 8 el Evangelio se predica sólo a los judíos, y esta etapa dura desde Act. 2, 14 hasta 11, 19, cuando entran en Antioquía los primeros mensajeros evangélicos, los cuales, como tuvo cuidado de advertir San Lucas, todavía predican en esa ciudad a solos los judíos, aunque esta predicación no prospera (1) (Act. 11, 21). La segunda da principio en Act. 11, 20 cuando un grupo de cipriotas y cirenenses, separado de sus compañeros en el camino de Jerusalén a Antioquía por Palestina, Chipre y Fenicia (Act. 8, 40; 11, 19: precisamente los misioneros de 11, 19 continúan su tarea donde la deja Felipe, 8, 40) y llegando a la ciudad después de ellos, empieza a comunicar allá la buena nueva a los gentiles. Hasta aquel momento los mensajeros evangélicos se habían limitado, según San Lucas, a ofrecer el Evangelio a solos los judíos, aun predicando en provincias como la Decápolis, Chipre, Fenicia y Siria, donde la mayoría de la población era de gentiles. La predicación a los gentiles en Antioquía era bendecida por Dios (Act. 11, 21) y así da principio la cristiandad antioquena que en consecuencia no sólo es étnico-cristiana desde su primer origen, pues la predicación a los judíos antioquenos, algo anterior; no arraiga; sino la primera entre las étnico-cristianas, y para

---

de Ireneo persisten inmediatamente presentes como idea capital. Es verdad que en el primer miembro con la predicación oral romana de Pedro, contemporánea a la redacción del Evangelio de San Mateo, junta San Ireneo la de San Pablo, quien seguramente no llegó a Roma antes del 61; pero es por simple «atracción» a causa del hábito engendrado por la tradición de unir a los dos príncipes de los Apóstoles en la fundación y consolidación de la iglesia de Roma; los lectores conocían perfectamente el verdadero alcance de esa unión y su significado en la mente de Ireneo.

(1) Por lo mismo que de la dirigida a los gentiles se dice lo contrario.

cuyo más amplio cultivo trae Bernabé a Pablo desde Tarso (Act. 11, 25). Como, según eso, San Pablo llega a Antioquía en los principios mismos de aquella cristiandad, es evidente que, según San Lucas, San Pablo no empieza su ministerio entre los gentiles sino en Antioquía y después que ya Bernabé y los cipriotas y cirenenses habían aplicado allí la norma proclamada por Pedro y los jerosolimitanos en 11, 18, como lo reconocen hoy críticos tan distinguidos como Harnack y Juan Weiss (1).

Ni puede decirse que el relato de Lucas en los Hechos 8, 5-40, 11, 19-20 y su advertencia de 11, 19 no tiene en cuenta el ministerio de San Pablo después de su conversión. San Lucas en el relato aludido seguramente no ha echado en olvido a San Pablo; ¿cómo había de olvidarlo cuando desde 7, 58 toda su narración gira sobre él como eje, sin perderle jamás de vista? Y en efecto, ya antes de 11, 20 nos ha referido muchas e importantísimas empresas del Apóstol después de su conversión: su predicación casi de tres años en Damasco (Act. 9, 20-25. Cfr. Gál. 1, 18), su regreso a Jerusalén (Act. 9, 26), sus entrevistas con los apóstoles (9, 27) en esa ciudad, su retirada a Tarso, (9, 30); y sin embargo, además de decirnos expresamente que en Damasco predicó, sí, pero a «los judíos» (Act. 9, 20), jamás dice o insinúa que predicase ni en Damasco ni en parte alguna a los gentiles, siendo así que conocía perfectamente de su propia boca su vida entera de cristiano y estaba altamente interesado en sus glorias. Cuando, pues, Lucas en Act. 11, 19 dice que hasta aquel momento los mensajeros evangélicos no habían aún ofrecido el Evangelio a los gentiles, su aserción es absoluta y comprende a todos los misioneros sin exceptuar a San Pablo. Y en efecto, que la llegada de los misioneros de Act. 11, 19, 20 sea posterior a cuanto hasta entonces nos había referido Lucas de San Pablo, y en consecuencia, que éste no ha predicado aún a los gentiles, es evidente; porque 11, 20 en el pensamiento de Lucas representa la «primera» predicación a los gentiles y es consecuencia de los sucesos de Act. 10, 1-11, 18, es decir de la admisión de Cornelio con la declaración solemne de la apertura de la Iglesia al gentilismo, y la admisión de Cornelio tiene lugar según San Lucas durante la visita pastoral de Pedro, emprendida después de la entrevista con San Pablo en Jerusalén cuando el Apóstol volvía a esa ciudad, cumplidos tres años de ausencia en Arabia y Damasco (Act. 9, 32; Gál. 1, 18). La admisión de

(1) HARNACK, *Mission und Ausbr.*[3]; WEISS, *Urchrist.* 124-125; hasta hace poco la crítica heterodoxa tenía a San Pablo por el primer introductor del universalismo.

Cornelio en la cronología de Lucas corresponde evidentemente al año cuarto del ministerio de San Pablo.

Queda por desvanecer un reparo. Es verdad que San Lucas presenta la predicación damascena de San Pablo como desempeñada en las «Sinagogas» (Act. 9, 20) y enderezada a persuadir a los «judíos» que el verdadero Mesías es Jesús Nazareno (Act. 9, 22) sin hacer mención de gentiles. Pero ¿por qué aquella predicación hecha fuera de Palestina y en plena Diáspora (pues Damasco desde los tiempos de Alejandro, a pesar de encerrar en su recinto numerosos judíos era ciudad helenística y pagana (Schürer, 2, 150 sigg.), no podía dirigirse también a gentiles que acudían a las Sinagogas de Damasco como sucede luego en los viajes apostólicos de San Pablo? Así v. gr. en Antioquía de Pisidia predica el Apóstol en la Sinagoga (Act. 13, 14-49) y sin embargo le escuchaban muchos gentiles («casi toda la ciudad» Act. 13, 45), de los cuales muchos se convierten y son recibidos en la Iglesia (ibid. v. 48). Y lo propio sucede en Tesalónica (Act. 17, 2-4).

Seguramente no es fácil determinar las condiciones concretas bajo las cuales se predicaba el Evangelio en aquella época de tal suerte que no se comunicase a los gentiles a pesar de ofrecerse a los judíos en sus Sinagogas a donde acudían tal vez gentiles como Cornelio en Cesarea; pero el hecho de la no comunicación a ellos sin la carga del mosaísmo, como más tarde, no obstante cualquiera asistencia a las Sinagogas, es indudable (Act. 9,20; 11,19). Por lo demás, con respecto a Damasco y las ciudades helenísticas próximas a Palestina sabemos por Flavio Josefo que en ellas la población gentil por regla general era extremamente hostil a los judíos, como se vió sobre todo por las hecatombes de judíos en aquellas ciudades al tiempo de la rebelión de la Judea el año 66 y siguientes. Dada pues, la situación de los judíos en estas ciudades de la Diáspora, vecinas a Palestina, no es maravilla que el proselitismo no fuera en ellas lo que en el centro de la Grecia y del imperio (1).

(1) Cfr. SCHÜRER 2, 94-222 n 12; 154-155. Aunque algunos gentiles podían quizá estar presentes a la predicación del Evangelio en las Sinagogas judías aun durante esta primera etapa, su número sin embargo era insignificante, pues en Judea no los había; y si en Cesarea, la Decápolis y Galilea, (Joann. 12, 4) se encontraban algunos, o de las fuerzas militares romanas como Cornelio, o por otro concepto, su animadversión a los judíos los tenía alejados de las reuniones religiosas de éstos. Con respecto a los gentiles en regiones más apartadas como de Antioquía en adelante, no hay dificultad; el Evangelio no llegó a ellos sino en la segunda etapa.

Pero el libro de los Hechos, se objeta, no es una guía bastante segura: tal vez su autor no es Lucas, sino un compilador reciente y poco hábil, como observa J. Weiss (1), y aun cuando el autor sea Lucas, éste—añade Harnack—, en su propensión a lo sobrenatural y en su piedad indiscreta, desfigura la verdad histórica en obsequio a ideales supersticiosos (2). El mejor testigo es, dice Weizsäcker (3), el mismo Apóstol, el cual nos asegura que llamado en el momento de su conversión a evangelizar «las gentes», al punto (εὐθέως) se dirige a la Arabia (Gal. 1, 15. 16), claro es que a cumplir el encargo divino, evangelizando aquella gentilidad. Y de hecho, observa el mismo crítico, San Pablo concibe el mosaísmo como término antitético del Evangelio e incompatible con él: «si os circuncidáis, escribe a los gálatas, de nada os sirve Cristo: habéis caído de la gracia». En San Pablo no se concibe un momento de alianza entre el Evangelio y el mosaísmo como lo vemos por tanto tiempo en los Doce: ¿podía, según eso, el Apóstol dejar de dirigirse desde los principios de su ministerio a aquellos a cuya evangelización era tan especialmente llamado?

Pero veamos qué es lo que nos dice el Apóstol mismo en sus escritos sobre el tiempo en que empezó a predicar a los gentiles. En su carta a los Gálatas nos ha trasmitido el fragmento autobiográfico 1, 12-2, 21, que con razón es calificado por Weizsäcker (4) como pieza de inestimable valor histórico. Pues bien; en su parte primera 1, 12-24 se propone demostrar que el Evangelio por él predicado a los gentiles no lo ha aprendido de hombres, sino recibido por revelación de Jesucristo; y para hacerlo ver recorre toda su vida ministerial, desde su conversión hasta el tiempo en que se hizo notorio a todos, inclusas las iglesias de Judea, el Evangelio que viene predicando a los gentiles; demostrando que en todo ese tiempo no pudo celebrar con los Apóstoles conferencias algunas, que por concesión de sus adversarios fuesen bastantes a poderle informar suficientemente de la doctrina evangélica (5). Y bien, ¿cuál es la época o coyuntura que en el conjunto de su predicación señala como la propia para esa notoriedad? No otra que su predicación en Antioquía. Referida su ida a la

(1) *Urchrist.* 7. 513 127. 128.
(2) *Apostelg.* 222, 223.
(3) *Apostol. Zeitalt.* 78, 79.
(4) *Apostol. Zeitalt.* 78.
(5) Aunque ciertos detalles del fragmento ofrecen alguna dificultad, ésta queda disipada por el contexto según el cual la argumentación del Apóstol o sus fundamentos son admitidos por sus adversarios.

Arabia, su larga permanencia en Damasco y su regreso a Jerusalén, continúa: «después vine a las regiones de Siria y Cilicia. Era yo entonces desconocido de vista a las iglesias de Judea (es decir, de la provincia o región fuera de la capital), y solamente habían oído decir: aquel que antes nos perseguía, ahora anuncia la fe, y glorificaban en mí al Señor» (1). Las regiones de «Siria y Cilicia» no son sino Antioquía y su provincia; y al decir San Pablo que las iglesias de Judea tuvieron noticia de su predicación, más que al hecho mismo de ésta, se refiere a su contenido o argumento, como que de él sobre todo se trataba. Lo que San Pablo quiere hacer ver es que su Evangelio a los gentiles, denunciado por los judaizantes como espúreo, no era tal sino perfectamente correcto; pues en caso contrario no habrían los fieles de Judea alabado a Dios al tener noticia de su predicación en Siria y Cilicia. Y bien; ¿por qué entre Arabia, Damasco, Jerusalén y Antioquía sólo señala el Apóstol esta última como la propia para hacer notorio cuál fuera su Evangelio a los gentiles? El Evangelio de San Pablo a los gentiles siempre fué idéntico; así aparece de sus Epístolas y así lo expresa el Apóstol en Gál. 1, 22-24 cuando para manifestar cuál fuese al tiempo que escribía a los Gálatas (quod praedico) se remite a su primera predicación en Antioquía: si pues ya en Arabia o Damasco, mucho más próximas a Judea que Antioquía, había predicado a los gentiles, mucho mejor hubieran podido ya desde entonces conocer las iglesias de Judea el Evangelio de San Pablo a los gentiles: si no lo conocieron fué porque no lo predicó.

Según insinuamos, dos reparos pueden oponerse a nuestra solución: el primero se refiere al pasaje Gál. 1, 15. 16 donde San Pablo dice que, escuchada la vocación divina que lo llamaba a evangelizar a los gentiles, «inmediatamente (εὐθέως) la puso en ejecución. Pero ese adverbio se refiere sí a la ejecución del encargo de «predicar», mas no precisamente «a los gentiles». Cuando San Pablo recibió la intimación de su apostolado no se le dijo sólo que hubiera de predicar a los gentiles, sino «a los gentiles, a los reyes y a los hijos de Israel» (Act. 9, 15); y en el ejercicio de esa vocación no era preciso que empezase por los gentiles; podía muy bien dar princi-

(1) Esta cláusula no se refiere como, entre otros, pretenden Belser y Steinmann, al viaje de San Pablo de Jerusalén a Tarso (Act. 9, 30), sino evidentemente a la estancia en Antioquía, referida por San Lucas en Act. 11, 25-30; pues a ella va vinculada «la predicación a los gentiles», a quienes no predicó antes de su ida a Antioquía (Act. 11, 25).

pio por los judíos y este orden está en perfecta armonía no sólo con la norma de Cristo (Act. 1, 8) sino con el criterio que manifiesta el mismo Apóstol, el cual aun en plena predicación a los gentiles, se dirige primero a los judíos en sus Sinagogas, de conformidad con su lema: «judaeo primum et graeco». Su ida, pues, a la Arabia, antes de dar principio a su predicación fué para prepararse con la soledad y el silencio a su ministerio de Apóstol. Ese ejemplo veía en el Bautista, en los Apóstoles, en el mismo Jesucristo, y en el Viejo Testamento en Moisés y Elías.

En cuanto a la incompatibilidad de su Evangelio con el mosaísmo, la misma que el Apóstol veían y enseñaban desde el primer día de la promulgación del Evangelio los demás apóstoles. La incompatibilidad estaba en el espíritu más que en las prácticas externas. Lo mismo que San Pablo, hubieran dicho a los Gálatas los otros apóstoles; así como recíprocamente a los judíos que con mente cristiana practicaban el mosaísmo, San Pablo, lo mismo que los Doce, permitía sin dificultad su ejercicio, como se ve por 1 Cor. 7; 18, 9, 20, 21; Gál. 6, 15. Su principio fundamental en esta materia lo expresa en este último pasaje «como se salve el axioma de que en el cristianismo lo esencial es el renacimiento mediante el bautismo protestativo de la fe en Cristo cual fuente adecuada y única de salud y justicia, lo demás es cosa indiferente». La razón de hablar con tanta severidad de la circuncisión en los pasajes objetados de la Epístola ad Gál. está en que los judaizantes seductores de los gálatas, y éstos escuchándoles, no salvaban el axioma y buscaban en el mosaísmo la fuente de la justificación (1) (Gál. 5, 4). El hecho curioso de hallarse formulado precisamente en esa Epístola el axioma fundamental del Apóstol en la materia, nos da la clave para resolver todas las dificultades. Si San Pablo veía en el mosaísmo como tal, la antítesis del Evangelio y no distinguía diversidad de espíritus en su ejercicio, ¿cómo es que en el mismo escrito donde tan inexorable se muestra con la circuncisión, afirma, y dos veces (6, 15; 5, 6) que, como se salve el axioma del renacimiento por el bautismo, lo demás, es decir, la circuncisión o el prepucio es cosa indiferente? Recíprocamente, con la explicación dada de la diversidad de mente o espíritu en la práctica del mosaísmo, los pasajes se concilian sin ninguna dificultad.

Resta un segundo reparo: si la incompatibilidad, se dirá, entre el mosaísmo y el Evangelio consiste, según San Pablo, en la mente que acom-

(1) «Qui in lege justificamini (i. e. justificari quaeritis) a gratia excidistis.»

paña la práctica del mosaísmo y no precisamente en su ejercicio externo, ¿por qué para conocer el Evangelio de San Pablo a los gentiles era necesario esperar a que predicara a éstos? ¿Por qué no podía conocerse ya cuando predicaba a los judíos? Si al cristianismo era esencial excluír la mente judaica en la práctica del mosaísmo, los judíos que venían a la fe cristiana debían ser instruídos en este punto, y en consecuencia, ya en la predicación a los judíos se veía cuál había de ser el Evangelio que había de predicarse a los gentiles, a saber: que estaban exentos de las observancias mosaicas en absoluto.—No era sin embargo tan fácil ver esa consecuencia y de hecho no la vió San Pedro, ni hay razón para decir que la viese el mismo San Pablo antes de los sucesos de Cesarea. El motivo es porque si bien desde la primera promulgación del Evangelio se sabía y enseñaba que el mosaísmo no podía ya practicarse como fuente de justificación, quedaba por resolver si los gentiles serían obligados a practicarle como los judío-cristianos por otros títulos; esto no lo supieron los apóstoles, incluso San Pablo, hasta la revelación del lienzo.

III

Antioquía y Jerusalén, de 43 a 59.

¿En qué relaciones estaba Antioquía con Jerusalén al tiempo de los viajes de San Pablo, esto es, de 42 ó 43 a 59? Entre los escritores contemporáneos es muy común admitir que la iglesia de Antioquía eclipsó muy en breve a Jerusalén, de tal suerte, que mientras ésta se encastillaba en su mosaísmo judaizante (Cfr. Fouard, S. Pierre, 75-76; S. Paul I, 2-4), Antioquía se constituyó en el centro de toda la vida cristiana, desligada ya del mosaísmo, y que muy luego se desenvolvió en proporciones gigantescas por el orbe grecorromano. Esta concepción es muy común entre los escritores del protestantismo. Estos críticos hacen a Antioquía la representante única del movimiento universalista (apostolado del prepucio) en oposición a los Doce, con Pedro a su cabeza, que continuaban adheridos a su particularismo judaico (apostolado de la circuncisión). Según Juan Weiss, Antioquía es la primera que, mediante los mensajeros Pablo y Bernabé en su primer viaje apostólico, abre al gentilismo las puertas del Evangelio. No conocemos—escribe—en la historia precedente hecho semejante; y el mismo autor de los Hechos lo reconoce cuando pone en boca de Pablo y Bernabé al dar cuenta de la expedición y de sus felices resultados estas expresiones:

«Dios ha abierto a los gentiles la puerta de la fe» (Act. 14, 27) (1). Con Juan Weis convienen los grandes representantes de la crítica heterodoxa contemporánea, Weizsäcker, Harnack, etc. Para Weizsäcker, que no admite el valor histórico de los Hechos, San Pablo es no sólo el formulador sino el primer introductor del universalismo, admitiendo al Evangelio los gentiles sin carga alguna de observancias mosaicas, y el apostolado por excelencia de San Pablo está vinculado a Antioquía. Harnack reconoce, sí, en los cipriotas y cirenenses de Act. 11, 20, los precursores de San Pablo; pero mientras estos mensajeros evangélicos basaban su creencia de poder admitir a los gentiles sin observancias mosaicas en el simple hecho de la imposibilidad del cumplimiento de la ley ritual, infiriendo de ahí o el sentido puramente figurado de la ley o su revocación tácita por Dios; San Pablo, no pudiendo satisfacerse con semejante base, puramente subjetiva y problemática, formulaba con precisión el principio de que la ley había sido formal y positivamente abrogada con la muerte de Jesús y en fuerza de ella (?). Pero la representante del universalismo es siempre Antioquía en frente de Jerusalén y los Doce, invariablemente adheridos al particularismo mosaico.

Si a estos críticos se hace observar que la verdadera iniciadora del movimiento universalista era la iglesia de Jerusalén, la cual, representada en su jefe y de toda la cristiandad, Pedro, había primero que nadie admitido en la Iglesia a los gentiles y proclamado e intimado a sus misioneros la norma universalista, secundada luego por la Iglesia de Antioquía, su hija más ilustre, replican; primero: que la admisión de Cornelio fué un hecho aislado sin resonancia ni consecuencias, pues ni Pedro ni otro alguno de los Doce continuó la misión; y segundo: que no es extraño no la continuasen cuando, en realidad, no la habían empezado; pues Cornelio no era propiamente un gentil, sino un prosélito; no, cierto, de justicia o circuncidado, pero sí verdadero prosélito de aquellos con quienes los judíos podían sin escrúpulo entrar en comunión religiosa; cuando Lucas presenta el caso de Cornelio como homogéneo al de los antioquenos de Act. 11, 20 y el primer paso en la admisión de los gentiles, da al suceso un significado que no tiene: Cornelio no era un gentil excluído de la comunión judaica; y así viene por tierra la pretendida primacía de Pedro en la proclamación del universalismo (3).

(1) *Urchrist.* 151.
(2) *Mission und Ausbreit.* [8] 1, 55-57.
(3) Id. ibid.

Algunos críticos católicos, creyendo conciliar los datos de la «ciencia» con el sentir común y tradicional, conceden, sí, que quien inició y prosiguió el movimiento universalista fué la iglesia de Jerusalén, pero dicen que lo hizo mediante su elemento «helenista», desgajado para siempre del cuerpo de aquella cristiandad por la persecución de Esteban, mientras el «hebreo» permaneció en Jerusalén adherido como nunca a su particularismo, y siendo más bien una rémora a la misión (Act. 11, 2; 15, 1-5, 21, 20).

Pero veamos los testimonios de la historia. Empezando por la fundación de la iglesia de Antioquía, primera entre las étnico-cristianas, ¿quiénes eran aquellos mensajeros de Act. 11, 20 sus fundadores? Eran compañeros de Esteban y Felipe, procedentes como éste de Jerusalén y de los Doce (Act. 8, 1. 4-40; 11, 19. 20), imbuídos en los principios y criterio que de los Doce habían aprendido, y de los Doce habían también recibido su misión, pues a ellos recurre Felipe en su campo de Samaria cuando se trata de llenar una función complementaria superior a sus atribuciones; y lo propio hacen en Antioquía aquellos sus primeros evangelizadores, compañeros de Felipe, pues allí también intervienen los Doce, enviando a Bernabé para funciones análogas, dando asiento firme al nuevo centro (Act. 11, 22. 23). Si a su llegada a Antioquía predican esos mensajeros cipriotas y cirenenses el Evangelio a los gentiles sin la carga del mosaísmo, es porque al acercarse a la ciudad les ha alcanzado, enviada por Pedro, la noticia de los sucesos de Cesarea y Jerusalén, con la intimación de admitir en esa forma en adelante a los gentiles (Act. 10,1, 11, 18).

Es verdad que J. Weiss, Harnack-Loisy y los críticos heterodoxos en general pretenden explicar el hecho por las disposiciones personales y criterio latitudinario de aquellos mensajeros evangélicos, los cuales, dice Weiss, «educados y crecidos en un ambiente helenista», sentíanse empujados espontáneamente a romper las trabas del mosaísmo legal (1). Pero tal explicación es seguramente inadmisible. Ni consta que los dispersos de Act. 8, 1. 4; 11, 19, 20 fueran todos helenistas; ni, sobre todo, que los judíos helenistas profesaran las ideas de tolerancia y universalismo que Dobschütz, J. Weiss, Harnack, Loisy y otros se complacen en atribuírles, como a la luz de documentos judíos de aquellas edades lo demuestra Weber (Jüd. Theologie ² 57-79) y lo confirma con evidencia la historia

(1) *Urchrist*, pp. 150-151: lo propio dice Loisy: *Les Actes des Apôtres* (1920).

de los orígenes del cristianismo. Precisamente los enemigos más encarnizados primero de Esteban (Act. 6, 9-14) y luego de San Pablo, lo mismo en Jerusalén (Act. 9, 29) que en la Diáspora, fueron los judíos helenistas. Y en efecto, si las ideas helenístico-universalistas eran las que movían a aquellos misioneros de Act. 11,20 ¿cómo es que sus compañeros de Act. 11, 19, pertenecientes como ellos, a los dispersos de Jerusalén (Act. 8, 1. 4; 11, 19), y según Weiss, Harnack, Dobschütz, Loisy, helenistas también e imbuídos en el mismo criterio, predican en Antioquía a solos los judíos? Más aún: ¿cómo es que los mismos misioneros de Act. 11, 20, que por espacio de más de un trienio han predicado en regiones como la Decápolis, Chipre, Fenicia y buena parte de Siria, donde la mayoría de la población era gentil, no se han sentido movidos a dar aquel paso? Porque debe tenerse muy presente que los misioneros de Act. 11, 20 no son sino una fracción del conjunto de los dispersos de la persecución de Esteban (8, 1. 3. 4; 11, 19. 20), los cuales todos, al decir de los críticos a quienes combatimos, sonprecisamente el elemento helenista obligado a emigrar de Jerusalén por una persecución más antihelenista que anticristiana, pues perdona a los apóstoles y al elemento hebreo que continúa tranquilo en la ciudad (1). No: el verdadero motivo de la diferencia entre el grupo de Act. 11, 20 y sus compañeros de 11, 19; o entre los mismos misioneros de 11, 20 antes y después de llegados a Antioquía, está en los acontecimientos que hacia el fin de ese trienio se han desarrollado. Al tiempo que Felipe y sus compañeros predicaban en Samaria, Chipre, Fenicia y buena parte de Siria, tenía lugar la conversión de Saulo, su predicación en Damasco y su regreso a Jerusalén y Tarso (Act. 9, 1-31). Después de su entrevista con Pablo en Jerusalén (Act. 9, 27 y Gál. 1,18) San Pedro, emprendía su visita pastoral (Act. 9, 32 sigg.), durante la cual tienen lugar la admisión de Cornelio por Pedro y la proclamación de la norma de admisión gratuita de los gentiles para lo sucesivo (Act. 10, 1-11, 18). Comunicada ésta e intimada por Pedro a los evangelizadores que propagaban el Evangelio fuera de Palestina, los primeros a quienes alcanza son el segundo grupo de los dos en que por motivos de propaganda se ha dividido la expedición evangelizadora, dándose cita de reunión para Antioquía, y que llega a esta ciudad

(1) Esteban era, según la teoría de Dobschutz, Harnack, Loisy y algunos católicos, el portavoz del partido helenista, contra el cual se levantó la persecución y que fué obligado a emigrar en masa, quedando en adelante en Jerusalén solo el partido hebreo, el cual, se dice, por sus sentimientos judaizantes pudo permanecer tranquilo,

después que sus compañeros, siendo así el primero a quien, en el camino, llegan las intimaciones de Pedro.

Tal es la consecuencia que se impone al analizar la sección de San Lucas Act. 8, 4-11, 20. En 8, 4 se anuncia sumariamente la obra propagadora del Evangelio por los evangelistas dispersos, que luego se describe por su orden desde Jerusalén hasta Antioquía por Samaria (8, 5-39), el litoral palestinense (8,40), Fenicia, Chipre y Siria (11, 19.20). La continuación de 8, 40 en 11, 19 es evidente; pues no sólo los predicadores son, como Felipe, «dispersos» de 8, 1; sino que precisamente empiezan su ministerio en «Fenicia», es decir, donde lo deja Felipe en 8,40. Según eso, 9, 1-11, 18 es una interrupción del relato de propaganda para dar lugar a acontecimientos no sólo síncronos a los referidos en 8, 5-40 y 11, 19 (pues la conversión de Saulo y su predicación en Damasco tienen lugar durante la de Felipe y sus compañeros), sino indispensables a la inteligencia de 11, 20-26, los cuales no pudieron consumarse ni pueden entenderse sin la narración de 9, 32-11, 18. Los misioneros de 11, 20 no pudieron predicar en Antioquía el evangelio a los gentiles si ese acontecimiento no hubiera sido preparado por la admisión de Cornelio y proclamación de la norma universalista (Act. 10, 1-11, 18), ocurridas durante la visita pastoral de Pedro (9, 32-43). Es verdad que 11,19 es en parte síncrono con 9, 20-30; pero San Lucas, que, según parece, no poseía sobre la propaganda en Chipre, Fenicia y Siria antes de Antioquía las informaciones que sobre Samaria escuchadas sin duda de boca del mismo Felipe (Act. 21, 8), ni sobre Antioquía de que fué testigo presencial (1); ya que no pudo dar de ella un relato extenso, la refirió compendiariamente en 11,19 como preámbulo a la fundación de la cristiandad de Antioquía, pues el grupo de 11, 20 no era sino parte de la expedición de 11, 19.

Consecuencia manifiesta de lo expuesto es que Antioquía no es sino hija, si bien la más noble entre las hijas de Jerusalén, y que, además de ser deudora de su nacimiento y constitución a la Iglesia madre, tampoco en lo sucesivo hace otra cosa que secundar sus designios y ejecutar sus órdenes.

Antes de pasar adelante en la historia de Antioquía, observaremos cómo con lo dicho quedan disipadas por sí mismas las objeciones de Harnack

---

(1) San Lucas era antioqueno (Hier. Vir. ill, 5) y de los primeros que abrazaron la fe al ser predicada en Antioquía por los misioneros de Act. 11, 20.

sobre la admisión de Cornelio. Era la primera, que ni Pedro ni otro alguno de los Doce había continuado la misión incoada en el caso del Centurión. La simple exposición de la historia ha hecho ver que la fundación de la Iglesia de Antioquía está cronológica y jerárquicamente enlazada con la admisión de Cornelio por Pedro. Cronológicamente, porque se sigue inmediatamente a ella como su efecto y continuación; jerárquicamente, porque el propulsor de toda esa obra no es otro que Pedro. Es evidente, que desde el momento en que éste escuchó de la asamblea jerosolimitana la aprobación (1) de su obra en la admisión de Cornelio y la proclamación de la nueva norma (Act. 11, 88), la hizo intimar a todos los misioneros que, propagando el Evangelio, se habían internado en tierras de gentiles. Tal es el alcance de sus palabras en Act. 15, 7, las cuales no pueden tener explicación cumplida en solo Cornelio, si su admisión quedó aislada y ninguna resonancia o consecuencias tuvo en la admisión de otros gentiles; si así fuera, con mucha más razón que a Pedro debiera atribuírse este honor a los misioneros de Act. 11, 20; y, sin embargo, ninguna memoria se hace de ellos, ni en la Asamblea de Jerusalén ni en otra ocasión alguna. ¿Diremos que Lucas, a cuyo interés y diligencia debemos la preciosa noticia de Act. 11, 20, no supo conocer el alcance de aquella acción, ni el mérito de los que la llevaron a cabo, siendo así que estaba en Antioquía y fué testigo presencial de los acontecimientos e historiador clásico de los mismos?

La segunda objeción, en realidad es sólo un puntal de la primera, pero tan insubsistente como ella. Cornelio no es «un prosélito» con quien los judíos pueden tratar sin escrúpulo. Al entrar Pedro en su casa empieza por protestar ser cosa a todos notoria lo abominable que es a un judío reunirse en comunión religiosa a un alienígena (Act. 10, 28). El mismo reproche hacen luego a Pedro los judíocristianos de Jerusalén (Act. 11, 3). Ni puede decirse que Lucas tergiversa los hechos, presentando como objeto de anatema para los judíos una comunicación que miraban como lícita y usual (2). Lucas escribía en un tiempo y para lectores que conocían perfectamente las condiciones bajo las cuales podían o no los judíos estar en comunicación religiosa con los gentiles; por otra parte, cuando Lucas

(1) No porque Pedro necesitara de tal aprobación, sino porque dada la disposición de cierto grupo de cristianos en Jerusalén, la modestia y prudencia de Pedro tuvo por conveniente dar esos pasos.

(2) Tal es la opinión de Harnack, tanto en su *Apostolg.* (p. 188 nota 2) como en *Mission und Ausbr.*, en los lugares ya citados.

describe a Cornelio, no disimula su condición de «hombre justo, temeroso de Dios y con reputación de tal ante todos los judíos». Evidentemente, pues, esas condiciones no bastaban; si hubieran bastado, Lucas no podía presentar a Cornelio, como le declara Pedro y luego los jerosolimitanos, como indigno de la comunión con Israel; todos los lectores habrían descubierto y denunciado o el descuido o el fraude.

I

Antioquía y Jerusalén en la historia posterior.

Los principios de la comunidad antioquena nos la muestran hija y dependiente de la de Jerusalén; veamos su historia posterior. Fundada la Iglesia de Antioquía, Lucas nos dice que la noticia llegó a Jerusalén y que inmediatamente los apóstoles enviaron allá a Bernabé para acabar de dar asiento en las cosas de aquel nuevo centro, como se ve por la llamada de Saulo hecha por cuenta y autoridad del mismo Bernabé (Act. 11, 22, 25), y por el puesto que luego ocupa éste en aquella Iglesia, entre cuyos representantes Lucas le nombra, seguramente no sin motivo, el primero (Act. 13, 1). Pero no sólo Bernabé, sino también Manahan y tal vez Simón el Negro, son indudablemente o «hebreos» o, si helenistas, no de los «dispersos» de 8, 4; 11, 19, 20, sino de los agregados en Jerusalén a los Doce; y así Antioquía continúa bajo el influjo y dependencia de Jerusalén. Sígue-se luego el primer viaje apostólico, y en breve estalla la controversia judaizante (Act. 15, 1. 5). ¿Cómo procede la Iglesia de Antioquía? Para resolver el conflicto se acude, aun de parte de los universalistas, es decir, de los continuadores de la fundación (Act. 11, 20), a Jerusalén, y no como a simple árbitro por consentimiento de las partes contendientes, sino como a tribunal a quien toca decidir, y de tal suerte, que si no se obtiene una decisión favorable, San Pablo teme ver frustrados sus trabajos pasados y futuros (Gál. 2, 2). La misma autoridad se descubre en el tono con que los apóstoles y presbíteros hablan en el decreto (Act. 15, 2, 3-29), y antes que ellos Pedro y Jacobo (15, 7-11; 15-21). Si en Antioquía y en los demás países donde, partiendo de Antioquía, había predicado y se proponía predicar San Pablo, no era reconocida como superior a la autoridad del Apóstol y de los jefes antioquenos la de los apóstoles de Jerusalén, ¿para qué era necesaria tal decisión?; y si lo era, ¿de quién sino de los jefes mismos antioquenos que les habían enviado sus misioneros (Act. 13, 1-3) habían

aprendido aquellos fieles a reconocer tal autoridad? En el decreto de la Asamblea de Jerusalén conviene advertir una cláusula, la del v. 24, donde los autores del decreto dicen que los perturbadores judaizantes, al intimar a los étnico-cristianos la necesidad del mosaísmo para la salvación, proponían una doctrina que «no entraba en el encargo que de Jerusalén tenían». Es verdad que los judaizantes de Act. 15, 1-5 no eran predicadores antioquenos, sino jerosolimitanos (Act. 15, 1; Gal. 2, 4); pero predican en Antioquía con pretensiones de jurisdicción, y los jueces se limitan a negar haberles autorizado a predicar tal doctrina, significando por lo demás indirectamente que podían autorizar en Antioquía para doctrinas legítimas. Es decir, que por los años 50 a 51, Jerusalén ejercía jurisdicción sobre Antioquía. Al regresar el Apóstol del segundo viaje apostólico hacia el año 54 (Act. 18, 22), no se contenta con informar a la Iglesia de Antioquía, sino que antes visita a Jerusalén (ibid.), bien fuera porque así lo habían dispuesto los apóstoles a consecuencia de las turbulencias anteriores, bien porque el Apóstol lo creyó conveniente por deferencia a la Iglesia madre; en ambos casos resulta de nuevo confirmada la supremacía de Jerusalén, o como sede del apostolado, o, lo que es mucho más probable, como vicaria en Oriente de Pedro, en atención, sin duda, a Jacobo, quien continuaba en ella la presencia y como representación del Colegio apostólico.

Lo propio observa el Apóstol al regreso del tercer viaje (año 58): también en esta ocasión se dirige San Pablo como a centro de su expedición a Jerusalén y procede ante Jacobo y sus presbíteros con suma modestia (Act. 21, 17-26). Ni debe creerse que esta conducta sea efecto de la presión que sufre en aquellos momentos y que de tal conducta no pueda inferirse una disposición semejante en sus sentimientos. He aquí cómo se expresa todavía en Corinto antes de emprender el viaje de regreso de su tercera expedición y cuando es todavía dueño de dejar de volver a Jerusalén: «Ahora, pues, volveré a Jerusalén a presentar mi colecta a los santos; porque la Macedonia y la Acaya han tenido a bien hacer una colecta para los pobres de entre los santos que habitan en Jerusalén. Han tenido gusto en ello y les son deudores. Porque si los gentiles han participado en los dones espirituales de aquellos santos, justo es que a su vez les sirvan en lo temporal... Ruégoos, pues... que me ayudéis con vuestras oraciones... a fin de que la oblación de este obsequio mío sea grata en Jerusalén a los santos.» Tales son los sentimientos que al terminar su tercer viaje apostólico, es decir, en el apogeo de su gloria y cuando puede jac-

tarse de no hallar ya en Oriente campo libre a sus misiones, por haberle recorrido todo entero (Rom. 15, 20-23), alimenta el Apóstol hacia la iglesia de Jerusalén. Es ésta para San Pablo un alcázar de santidad de donde han partido los dones altísimos de la fe y la gracia de que los gentiles convertidos se ven colmados (1 Cor. 1, 5-7); es decir, que en la cumbre de su gloria de Apóstol reconoce a Jerusalén como el centro de la religión cristiana, el foco de luz que ha iluminado y sigue iluminando el mundo. ¿Dónde se encuentran en los escritos del Apóstol frases semejantes en favor de Antioquía?

V

Reparos y soluciones.

Pero no seríamos fieles intérpretes de la verdad científica si disimuláramos los reparos que la crítica heterodoxa de nuestros días opone a la exposición que acabamos de hacer. He aquí, pues, las observaciones que novísimamente propone J. Weiss. En la narración de los Hechos, dice, tal cual la poseemos, seguramente la fundación y el desenvolvimiento de la iglesia antioquena y de la misión entre los gentiles se cumple, en efecto, con dependencia y bajo la intervención de la iglesia de Jerusalén; pero resta averiguar si el relato representa la realidad objetiva e histórica: el análisis de la pieza 6, 1-15, 35 suscita dudas. 1.° El orden de la propagación del Evangelio: helenistas, samaritanos, el eunuco, el centurión, la iglesia de Antioquía, es demasiado artificioso para ser real; y en efecto, 2.°, la sección 8, 5-11, 18 es una interpolación, porque 8, 4 interrumpe bruscamente el relato de la persecución antihelenista para dar lugar al fragmento interpolado. 3.° Restablecido, pues, el orden primitivo 6, 1-8, 4 + 11, 19 sigg., donde a la persecución sigue inmediatamente la fundación de la iglesia antioquena, fuera de obtenerse un documento de correcta unidad litera ia, donde los acontecimientos se desenvuelven con arreglo a un criterio uniforme, el antioqueno o universalista, garantía de la forma primitiva del documento, observamos, 4.°, que restablecida así la forma genuina de la pieza, desaparece el artificio del Redactor al suponer aquella fundación efecto de un plan meditado de la iglesia madre y desenvuelto gradualmente; y el suceso se presenta por el contrario, más en conformidad con la regla ordinaria de los acontecimientos, como un hecho imprevisto y repentino que Jerusalén se ve precisada a aceptar: los

gentiles de Antioquía son admitidos al Evangelio sin la carga del mosaísmo contra el criterio mosaísta característico de los Doce. Este contraste entre la concepción de nuestro libro de los Hechos y las varias piezas de que consta, nos obliga a investigar y clasificar las fuentes. Tenemos en primer lugar la fuente A (antioquena) 6, 1-8, 4 + 11, 19 sigg., la cual sin embargo tampoco se nos ofrece seguida sino interpolada con elementos que el Redactor entrelazó conforme a su criterio. Debe eliminarse *a)* 12-1-24, interpolación del Redactor por no hallar en A noticias sobre la vida de Pablo y Bernabé en Jerusalén. Después de 6, 1-8, 4 + 11, 19-30 sigue 12, 25 y luego 13-14 con 15, 1-4. 12. 30-41, eliminados *b)* 15, 5. 11. 13-35, cuya interpolación hace al Redactor de los Hechos reo de una de las más graves alteraciones en la historia de los orígenes del cristianismo; pues Act. 15, 5. 11. 13-35 no pueden conciliarse con la Epístola a los gálatas (1).

Examinemos el análisis de Weiss y sus conclusiones. Toda la construcción de Weiss está basada en el falso supuesto de la pretendida oposición de criterio entre los helenistas antioquenos con San Pablo por un lado, y los Doce por otro sobre la concepción universalista o judaizante del Evangelio. Sentado este principio, todo el análisis de Weiss está reducido a señalar en el relato de los Hechos los pasajes donde los Doce aparecen profesando el axioma universalista, y a buscar cualquiera apariencia en el contexto para hacer ver que tales pasajes no corresponden a la historia real representada en el documento primitivo: esa apariencia se pretende descubrir en 8, 5. Pero precisamente la cuestión está en si existió tal divergencia entre los antioquenos helenistas y los Doce; y el análisis del contexto no puede presuponer lo que está en cuestión. ¿Por qué el orden con que se describe la propagación del Evangelio en nuestro libro de los Hechos no ha de ser real e histórico? ¿Y quién es capaz de probar que no lo es sino partiendo del falso supuesto de la pretendida oposición de criterio entre los helenistas antioquenos y los Doce? Porque los documentos apostólicos relativos a la cuestión, y el contexto del relato lejos de confirmar las conclusiones de Weiss, las refutan perentoriamente. La prueba apodíctica de la perfecta coherencia entre la intervención capital que se concede a Pedro en la fundación de la iglesia de Antioquía y la mentalidad de este Apóstol (y los Doce) en la controversia del mosaísmo, está en Gál. 2, 16, documento irrecusable y que procede nada menos que de la pluma de San Pablo. Según este pasaje, el relato de los

(1) *Urchrist.* pp. 7. 103. 104.

Hechos en 10, 1-15, 29 no puede menos de ser tal cual se desenvuelve en esa sección. San Pablo en el pasaje citado establece expresamente que «Pedro y sus compañeros (Jacobo, Bernabé, etc.), lo propio que el mismo Apóstol, aunque en posesión, como judíos, de las prerrogativas mosaicas de la circuncisión y la ley; sin embargo, bien convencidos de que no podían por ese medio alcanzar la justificación, sino sólo por la fe en Cristo, abrazaron ésta para justificarse por ella y no por la circuncisión y la ley.» La consecuencia obvia que de este testimonio de San Pablo se infiere, es 1.º, que Pedro y los Doce profesaron siempre desde la promulgación del Evangelio el mismo criterio universalista, que se dice ser exclusivo de los helenistas y San Pablo, y en oposición al de los Doce; 2.º, que por consiguiente, en la historia de la misión y de la controversia sobre el mosaismo Act. 10, 1-15, 35 la descripción de San Lucas y los sentimientos, expresiones y actos atribuídos a Pedro, no son sino lo que deben ser dadas sus convicciones.

Con respecto al contexto 8, 3-11, 20, su unidad y consecuencia es incontestable y de perfecta corrección. Suprimamos por un momento la sección 8, 5-11, 18 y unamos como quiere Weiss 11, 19. 20 con 8, 4 u 8, 3; la misma interrupción repentina y brusca resulta en este caso; pues 11, 19. 20 no tratan ya de la persecución cuya historia termina en 8, 3. Dirá Weiss que esta interrupción es debida a que el Redactor amputó el documento. ¿Pero por dónde consta que lo amputó? Unicamente por la suposición gratuita de fabricar los documentos de conformidad con el eterno postulado de la divergencia de criterio entre los helenistas y los Doce. Porque, ¿cómo se prueba que el autor de 6, 1-8, 3 hubiera de tener la intención de exponer más extensamente o en otra forma de como lo hace en 8, 1-3; 9, 1. 2, la historia de la persecución? La forma dependía de su voluntad y criterio personal, con arreglo sobre todo al esquema 1, 8, donde como tema de su libro propone la historia de la «propagación» del Evangelio por el orden: «Judea, Samaria, la gentilidad hasta el extremo del orbe». A este esquema corresponde perfectamente la descripción 8, 1-11, 20, sin ser necesaria mayor amplitud en la historia de la persecución, y nadie tiene derecho a modificar la forma del relato. Hay más: si se suprime la sección 8, 5-11, 18, aunque se amplíe la historia de la persecución, se da un salto desde Jerusalén hasta Antioquía, omitiendo el relato de la propagación por los países intermedios, siendo así que 1, 8 y 11, 19 prometen expresamente una narración continuada por la longitud del radio «Jerusalén-Antioquía». Finalmente, haciéndose en 11, 19. 20 mención ex-

presa de la misión por Chipre, Fenicia y Siria en el espacio de un trienio (cfr. Act. 9, 27-32 sigg. con Gal. 1, 18), con la advertencia de que en todo ese tiempo, hasta el último momento, solamente predicaban los misioneros dispersos a los «judíos», si se suprime la sección 9, 32,11, 18 resulta un enigma indescifrable esa conducta, mientras reteniéndose la sección, el enigma desaparece; porque coincidiendo los acontecimientos de Cesarea y Jerusalén en 10, 1-11, 18 con el último período de aquel trienio, el paso dado por los misioneros en 11, 20 se debe a la llegada de las intimaciones de Pedro.

VI

La teoría conciliadora.

Resta exponer y examinar brevemente la teoría de aquellos católicos que conceden a la iglesia jerosolimitana la propaganda universalista, pero restringiendo su ejecución al grupo helenístico, es decir, a los dispersos de la persecución de Esteban, mientras en Jerusalén quedaba sólo el elemento «hebreo», aferrado al mosaísmo y refractario a la misión, más aún, suscitándola continuos obstáculos (Act. 11, 2; 15, 1. 5; 21, 20 sigg.). Esta explicación hace a la escuela avanzada concesiones que no deben hacerse, como son: *a)* suponer que los judíos helenistas estaban animados de un espíritu de tolerancia, de que estaban muy distantes (1); *b)* admitir que la persecución de Esteban fué más antihelenista que anticristiana, pues perdona, se dice, a los Apóstoles por su espíritu mosaísta; *c)* que con la dispersión desapareció de Jerusalén todo elemento universalista, contra Act. 11, 18; 15, 7. 22; 21, 25. 26. *d)* pasar por alto u olvidar la repetida intervención de Jerusalén sobre Antioquía en 11, 22-24; o si la reconoce, no le concede toda la importancia que tiene; *e)* desconocer el verdadero sentido de 11, 2. 18; 21, 20 etc., donde ninguno que analice debidamente el texto puede descubrir ni presencia exclusiva de antiuniversalistas en Jesusalén, ni oposición alguna a la propaganda entre los gentiles de parte de los jefes de la cristiandad jerosolimitana o de la generalidad de ésta, como sería fácil hacerlo ver.

LINO MURILLO.

(1) Léase a WEBER, *Jüdische Theologie* 2, 57 79; y téngase presente la observación ya hecha de que precisamente los adversarios más implacables de Esteban y San Pablo son los judíos helenistas. Finalmente, no se olvide la descripción clásica del judío que hace San Pablo, Rom. 2, 17-20, y que cae sobre los judíos de la Diáspora y cuyos rasgos característicos son nada favorables a la opinión de Dobschütz, Harnack, etc.

El Patriarcado de las Indias occidentales.

Nuevas investigaciones históricas.

Dormían entre nuestros papeles algunos relativos al Patriarcado de las Indias Occidentales, recogidos hace ya algunos años, cuando ha venido a sacarlos de ese olvido en que habían caído la lectura de la *Historia de la Iglesia en México*, por el P. Mariano Cuevas, S. J.; y teniendo al presente algunos ratos libres de más obligatorias ocupaciones, nos hemos decidido a publicar los datos en ellos contenidos, reuniendo en estos artículos las noticias históricas de los primeros nombramientos para aquella dignidad y los principales documentos que a ellos se refieren.

El P. Cuevas ha impreso alguno hasta ahora desconocido (1), pero su exposición es incompleta, y tenía que ser breve, proporcionada al carácter y amplitud de toda su obra. Además, fundado en el texto de un Breve, inédito también, que en parte copia, emite la opinión, contraria a lo creído hasta ahora, de que en los primeros Patriarcas esta dignidad no fué de mero título honorífico, sino con las facultades por derecho correspondientes a ella, aunque de hecho reconoce que no hay señal de haberlas ejercitado en nada.

Don Vicente de Lafuente, en su *Historia Eclesiástica de España* (2) es más incompleto aún que el P. Cuevas por la misma causa y trae un catálogo de los Patriarcas, también algo imperfecto.

Más noticias da y más exactas D. Cesáreo Fernández Duro en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (3), sacadas principalmente de papeles de aquella corporación y del *Dizionario di Erudizione Ecclesias-*

(1) *Historia de la Iglesia en México*, por el P. Mariano Cuevas, S. J., miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y estadística y de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid. Tomo I. Tlalpam, D. F. (México). Imprenta del Asilo «Patricio Sanz», 1921. Pág. 306-307.

(2) T. V, p. 159.

(3) T. VII, p. 197 y siguientes.

tica de Moroni. Ambos distinguidos académicos citan otros autores más antiguos, que traen algunos datos, ya aislados, ya reunidos, pero siempre escasos y aun algunos errados, mayormente sobre los primeros Patriarcas.

Unas pocas noticias y documentos hay también en la *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, dispuesta, anotada e ilustrada por el P. Francisco Javier Hernáez, de la Compañía de Jesús*, relativas igualmente a los primeros Patriarcas con el catálogo de todos ellos (1).

A esos primeros limitaremos también nosotros nuestro estudio, que abarcará próximamente un siglo, recogiendo aquí lo ya bien publicado, corrigiendo lo equivocado, aunque no siempre se advierta, y añadiendo algo desconocido.

I

La primera noticia tocante a este asunto nos la dan dos cartas del Rey Católico, Don Fernando, de 26 de Julio de 1513, una para Su Santidad y otra para su embajador en Roma, inédita, según creemos, la primera, y publicada la segunda, entera, por Fernández Duro y otros, y sólo en parte por el Sr. Lafuente.

En la primera indica simplemente el asunto, remitiéndose para lo demás al embajador, Mosén Jerónimo de Vich, a quien lo expone más de propósito en la segunda. El descubrimiento del nuevo continente abre inmenso campo a la fe de Jesucristo y se habrán de fundar en él muchas iglesias; para su gobierno y la conversión de los infieles habrán de ir allá muchos eclesiásticos, y otros los han de ayudar desde aquí. El Arzobispo de Rossano, D. Juan Rodríguez de Fonseca, se ha ocupado y se ocupa en esto desde que se descubrió aquella tierra, atendiendo a las cosas de su gobierno. Que Su Santidad le nombre Patriarca de toda ella, como los otros que hay en la Iglesia; porque con eso y su virtud, doctrina, experiencia y celo de la conversión de aquellas gentes, hará mucho por la dilatación de la fe católica entre ellas. El lugar de su sede quede a la determinación del mismo Patriarca, con aprobación del Rey, cuando la tierra sea mejor conocida (2).

No tenemos dato alguno positivo sobre el despacho de este negocio en Roma; aunque de haber llegado allá las cartas puede bastar por prueba el

(1) T. II, pp. 6 y 705.
(2) Véanse los documentos nn. 1 y 2.

que se dió al de erección de la Iglesia de Santa María de la Antigua en el Darién y el nombramiento de Fr. Juan de Quevedo para su Obispo, propuesto también en ellas. Entiéndese, pues, suficientemente, que la petición de Patriarcado fué denegada.

Obsérvese que no se pedía un simple título honorífico, sino una dignidad jerárquica con jurisdicción y sede patriarcal propia en Indias, que se erigiría a su tiempo, y que su autoridad había de extenderse sobre todas las iglesias del continente americano o *Tierra firme*, y no sobre las islas, como se entiende por toda la carta dirigida al embajador. En las islas ya había obispados; y con todo, se dice en ella que la jurisdicción del Patriarca había de ser *sobre las iglesias que se erigieran de allí en adelante*, empezando por la del Darién.

Pudiérase preguntar si con esta medida se proponía el Rey Católico simplemente atender mejor al gobierno eclesiástico de las Indias, o tenerlo más en su mano. Es de creer que las dos cosas, y probablemente por evitar la segunda, creyéndola contraria a la primera, no accedió el Sumo Pontífice a su petición.

El señalado para Patriarca por Don Fernando, había sido sucesivamente Obispo de Badajoz y de Córdoba; lo era a la sazón de Palencia, teniendo además la administración del arzobispado de Rossano en el reino de Nápoles, y el año siguiente a estas negociaciones pasó al obispado de Burgos, donde murió, no a 13 de Noviembre de 1523, como dice el señor Fernández Duro, ni a 12 de aquel mes del año siguiente, como dicen Gams y Flórez, ni en otras fechas que éste cita de otros, sino a 4 de Noviembre de 1524, como consta en las Actas Capitulares (1).

II

Poco antes de morir el Sr. Fonseca, fué creada la dignidad Patriarcal de Indias y conferida a D. Antonio de Rojas, Presidente del Consejo de Castilla, que de Arzobispo de Granada pasaba a ser Obispo de Palencia.

---

(1) Confirma esta fecha D. Martín de Salinas en carta al Infante don Fernando, hermano de Carlos V, escrita en Madrid el 15 de aquel mes diciendo: «El Obispo de Burgos murió hará quince días» *(Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XLIII, p. 221. *El Emperador Carlos V y su Corte*. Cartas de D. Martín de Salinas, publicadas por el Señor Rodríguez Villa).

No conocemos el texto de la petición del Emperador ni las deliberaciones que a ella precedieron y siguieron. El hecho es que Clemente VII erigió la Iglesia Patriarcal de Indias y la proveyó en D. Antonio de Rojas el 11 de Mayo de 1524. Es curioso que en dos colecciones diversas de actas consistoriales existentes en el Vaticano, una en el archivo y otra en la biblioteca, y también en otros papeles, al consignar este punto, en vez de *Iglesia Patriarcal* se puso *Primacial*. He aquí el texto literal de esa cláusula: «Romae die Mercurii XI maji 1524 fuit consistorium absente me vicecancellario in Crypta Ferrata et expedita sunt sequentia... Erexit Ecclesiam Indiae, nominandam per Sanctitatem Suam in Primatialem, cui providit de persona Antonii Archiepiscopi Granatensis, quem etiam transtulit ad ecclesiam Palentinam, cum assignatione pensionis duorum millium ducatorum, alias super ecclesia Toletana ad instantiam Imperatoris reservatae» (1). Ni unas ni otras actas parece que son originales; y en todo caso las de la biblioteca dan la lectura verdadera poco después, al decir que el 8 de Junio fué provista en D. Francisco de Herrera la iglesia de Granada, vacante por traslación del Sr. Rojas a la Iglesia *Patriarcal* de las Islas de la India.

No se conoce la Bula o Breve que hubo de despacharse para la erección de la Iglesia y nombramiento del Patriarca. A falta de ella, investigaremos en otros documentos el carácter y circunstancias de este Patriarcado.

Primeramente, en el nombramiento del sucesor, D. Esteban Gabriel Merino, emplea Clemente VII una fórmula que indica haber de algún modo hecho ya León X con el Sr. Rojas lo mismo que él después en esta materia: trasladarle de Granada a Palencia y erigir y proveer en él el Patriarcado de las Indias. Dice así: «Aunque ya nuestro predecesor, de feliz memoria, León X, desligó a Antonio, Arzobispo de Granada, del vínculo que le unía a aquella Iglesia, o Nos le desligamos, y le trasladó a la de Palencia,

(1) Bibliot. Vatic.; Codices Barberini latini, XXXVII, 1, fol. 71vo. Lo mismo se lee en las *Actas Consistoriales* del Archivo, XII, 122, sólo que allí la cláusula empieza: *Referente Rmo. Sanctorum Quator erexit*, etc., y en vez de *Primatialem* dice *Primatiam*, sin duda por haber el copista interpretado mal la abreviatura *Primatiã*, que en su original encontró, como está también en el citado de la Biblioteca, con otras que nosotros hemos suprimido, escribiendo las palabras enteras. De error parecido debe de proceder la voz aún más extraña de *Provintiam* que estampó el Sr. Fernández Duro, tomándola de unos apuntes hechos en Simancas por D. Juan Bautista Muñoz. Alguna otra errata hay allí de menos importancia. Véanse los documentos nn. 3 A y 3 B.

vacante entonces, *certo modo*, o Nos le trasladamos, proveyéndola en su persona o proveyéndola Nos, y para que el dicho Antonio trasladado a una iglesia catedral (sufragánea) no quedara sin más digno título, a ruegos del Rey Católico, erigió la Iglesia Patriarcal en las Islas de las Indias, o Nos la erigimos; y la proveyó como vacante desde su primera erección en la persona del dicho Antonio, Obispo, o Nos la proveímos; sin embargo», etcétera (1).

Lo menos, pues, que habrá que atribuír a León X, es la preconización en consistorio; tal vez dió también el Breve o Bula correspondiente. ¿Por qué no se ejecutó la traslación a Palencia ni la concesión del título de Patriarca al Sr. Rojas, de modo que nada le quedara que hacer a Clemente VII? A lo segundo pudiera responderse que, como el dársele era para que al pasar de Arzobispo a Obispo no decayera en dignidad, según allí mismo se dice; frustrada la traslación, no había por qué darle aquel título. A lo primero no sabemos qué responder.

¿Cuándo estuvo vacante *certo modo* la Iglesia de Palencia en tiempo de León X, para que pudiera éste tratar de dársela a D. Antonio de Rojas? No es creíble que se trate de la de 1514, al pasar a Burgos el Sr. Fonseca. Hubo de ser, o al morir su sucesor, D. Juan Fernández de Velasco en 1520, y antes de ser provista, como lo fué aquel mismo año, en D. Pedro Ruiz de la Mota, o al tratarse de llevar a éste a Toledo en 1521, si es cierto, como dice Gams, que estuvo elegido para esa sede, y si lo estuvo antes de 1.º de Diciembre en que murió León X.

En la cláusula consistorial se señalan al Patriarca dos mil ducados de pensión sobre la mitra de Toledo; y parece, aunque no está claro, que por razón del Patriarcado y no del obispado de Palencia.

Observemos por fin, que pudo influír en el empeño del Emperador porque el Sr. Rojas tuviera alguna preeminente dignidad, la circunstancia de ser Presidente del Consejo de Castilla, si bien le quitó este cargo a poco

---

(1) Licet alias felicis recordationis Leo Papa X, praedecessor noster, bonae memoriae, Antonium Archiepiscopum Granatensem a vinculo quo ecclesiae Granatensi tenebatur, absolverit, seu Nos absolverimus, eumque ad ecclesiam Palentinam tunc certo modo vacantem transtulerit, seu transtulerimus, illique de persona sua providerit seu providerimus, et ne ipse Antonius ad ecclesiam cathedralem translatus digniori titulo careret, ad supplicationen Regis Catholici in insulis Indiarum Patriarchalem ecclesiam erexerit seu erexerimus, et illi, ab illius primaeva erectione vacanti, de persona dicti Antonii Episcopi providerit, seu nos providerimus, etc.

de ser nombrado Patriarca, y otros muchos, antes y después de él, siendo no más que Obispos, presidieron aquel Consejo.

Poco tiempo fué Obispo de Palencia, pues pasó a Burgos en Noviembre de 1525, y poco también de Burgos, porque murió en 9 de Junio de 1526 en Villasilos, pueblo de su diócesis (1).

III

Fué sucesor suyo en el Patriarcado D. Esteban Gabriel Merino, Arzobispo de Bari en la Pulla desde 1513 y que, sin dejar aquella sede, tuvo pocos años después la de León, y luego, dejada ésta, la de Jaén desde 1523.

Nada sabemos de las diligencias que se hubieron de hacer para su nombramiento, cuya noticia nos dan, sin otro precedente, las *Actas consistoriales* el día 2 de Septiembre de 1530. En ese día, por nombramiento y presentación del Emperador Carlos V, fué por Clemente VII trasladado del Arzobispado de Bari al Patriarcado de las Indias, pero sin dejar el Obispado de Jaén (2). Nada dice esta nota consistorial del fin que se llevaba en este nombramiento, y nada diremos tampoco nosotros en este lugar. Algo indica, bien que no con bastante claridad, un Breve expedido a 30 de Octubre de aquel año, cuya sustancia en el punto principal es: que así como su predecesor en el Patriarcado, D. Antonio de Rojas, aunque no expidió sus letras correspondientes para la fundación de la Iglesia Patriarcal, ni la tal Iglesia fué construída y dotada, sin embargo, tuvo y usó el título de Patriarca; así D. Gabriel, a quien, renunciado el Arzobispado de Bari, da el Papa por las presentes el mismo Patriarcado, para que no decaiga en título y dignidad, pueda llamarse e intitularse Patriarca de las Indias, antes de edificar y dotar la iglesia (3).

---

(1) Actas Capitulares. Los editores de la obra del P. Francisco Javier Hernáez, t. II, p. 706, dicen que D. Antonio de Rojas renunció el Patriarcado; pero fué mala inteligencia del Breve de nombramiento de D. Gabriel Merino; porque la renuncia de que allí se trata, como puede verse aquí en el documento n. 6, es la del mismo D. Gabriel al Arzobispado de Bari.

(2) Biblot. Vatic.; Codices Barberini latini, Acta consist., XXXVI, 1, fol. 81; XXXVII, 1; Arch. Vatic.; Acta Consist., XII, 122. Véase en los documentos, n. 4.

(3) Arch. Vatic.; Clem. VII, Minut. Brev., n. 182, lib. 28. Véase íntegro entre los documentos, n. 6.

Además de este Breve, cuyo fin principal es que desde luego pueda el agraciado usar oficialmente su título de Patriarca, pero que contiene también, aunque incidentalmente, la cláusula de su provisión en la Iglesia Patriarcal: *de cujus persona eidem ecclesiae erectae per praesentes pro videmus*, existe otro indudablemente anterior, aunque de fecha incierta, por lo embrollado de la que lleva, cuyo único objeto es proveer en él esa Iglesia vacante por muerte de D. Antonio de Rojas. Puede verse entre los documentos, núm. 5, con lo que allí advertimos sobre su fecha.

A los cuatro años el Patriarca renunciaba a su dignidad, sin que sepamos el motivo, ni si esa renuncia debía ser y fué ratificada por la Santa Sede, aunque parece que no. La publicó el Sr. Fernández Duro, por copia que del original mismo, existente en el archivo de Simancas, tomó D. Juan Bautista Muñoz, y se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Está hecha y firmada en Roma a 22 de Octubre de 1534. Sin embargo, en la provisión del sucesor se dice que la Iglesia Patriarcal está vacante por muerte y no por renuncia del señor Merino (1).

De notar es que en 21 de Febrero de 1533 había sido el Patriarca creado Cardenal, y con esto cesaba la razón del Patriarcado, si se le había conferido sólo para que no bajara en dignidad al dejar el Arzobispado de Bari, quedando no más que de Obispo de Jaén. Murió en Roma en 1535.

IV

El tercer Patriarca fué D. Fernando Niño (2), primero Obispo de Orense, después Arzobispo de Granada y Presidente de aquella chancillería, y de allí en 1546 trasladado al Obispado de Sigüenza y Patriarcado de las Indias. Tenemos de este nombramiento la nota consistorial, como de los anteriores y, según ella, se hizo también a presentación del Emperador en el consistorio de 8 de Octubre; pero la Iglesia de Sigüenza se le dió sólo en administración, aunque estaba vacante por traslación de don Fernando de Valdés a la de Sevilla (4), y aquel mismo día se expidió el

(1) Véanse los documentos, nn. 5 y 7.

(2) Niño *de Guevara* escriben la Fuente y otros; pero el Ilmo. Sr. Minguella advierte que el *de Guevara* fué sobrino de éste, Arzobispo de Sevilla y Cardenal.

(4) Véase entre los documentos, n. 8.

Breve correspondiente, idéntico, *mutatis mutandis*, al de D. Gabriel Merino, falsamente fechado en 13 de Septiembre de 1533 (1). Por lo que toca a la Iglesia de Sigüenza, el Ilmo. Sr. Minguella, en su *Historia de la Diócesis*, nada dice que indique haberla tenido sólo en administración. No hace a nuestro intento dilucidar este punto. Lo que sí hace es recoger la noticia, que ya publicaron los editores del P. Hernáez (2), y hallamos confirmada en papeles del archivo vaticano y del de la embajada de España en Roma, de habérsele concedido el Palio *pro sua Ecclesia Patriarcali Indiarum* el 31 de Enero de 1547 (3). Falleció el Sr. Niño en Toledo, siendo Presidente del Consejo de Castilla, a 16 de Septiembre de 1552 (4).

V

Dudoso es para nosotros el Patriarcado de D. Antonio de Fonseca, Obispo de Pamplona desde 1545 hasta 1550, en que renunció el obispado, y Presidente después del Consejo de Castilla, a quien todos los catálogos de los Patriarcas ponen como sucesor inmediato de D. Fernando Niño. Ignoramos en qué documentos se fundaron sus autores, salvo D. Lázaro Díaz del Valle, citado por Fernández Duro, que en el suyo, manuscrito y conservado en la Academia de la Historia, aduce el testamento de Carlos V, otorgado en Bruselas a 6 de Junio de 1554, en el cual nombra efectivamente entre sus testamentarios «a D. Antonio de Fonseca, *Patriarca de las Indias*, Presidente del nuestro Consejo» (5). Tal testimonio puede parecer decisivo, como muy natural que siendo Obispo sin obispado y dándosele la Presidencia del Consejo de Castilla, se le diera juntamente el Patriarcado, sobre todo habiendo tenido ambas dignidades el Presidente anterior, D. Fernando Niño. Sin embargo, es muy extraño que ni en el Vaticano, ni en la embajada española en Roma, ni en Simancas, en ningún archivo de los que nos han suministrado documentos contemporáneos sobre los Patriarcas, hayamos encontrado uno siquiera que nos dé noticia

(1) Archivo General de Indias, de Sevilla, 1-1-2. Véase el documento n. 5. y su nota.

(2) T. II, p, 706.

(3) El papel de la embajada pone 1546, consiguientemente a la preconización que pone equivocadamente en 1545.

(4) Minguella, t. II, cap. XII, § I, p. 241.

(5) Trae el testamento el Sr. Sandoval en la *Historia y Hechos del Emperador*, al fin de la segunda parte.

de éste. En las actas consistoriales está, sí, su nombramiento de Obispo de Pamplona y el de su sucesor, pero el de Patriarca no le encontramos. Además, en 1591, como luego veremos, se buscan antecedentes sobre el Patriarcado en Roma y en Madrid; y Felipe II no encuentra ni recuerda a D. Antonio de Fonseca, que habría sido el último, en cuyo nombramiento, entre Septiembre de 1552 y Junio de 1554, tenía que haber intervenido, y a quien hubo de tratar como Presidente de Castilla, por estar entonces en España gobernándola en nombre del Emperador ausente. Es verdad que olvida también a D. Gabriel Merino; pero este olvido se explica, porque no estuvo en España siendo Patriarca. Fuera de esto, uno de sus sucesores en la Sede de Pamplona, el Sr. Sandoval, en su *Catálogo de los Obispos* de aquella Iglesia, refiere, no sólo su nombramiento y su renuncia, sino también su elevación, después de ella, a la Presidencia del Consejo de Castilla, y nada dice del Patriarcado. El mismo silencio guarda D. Gregorio Fernández Pérez en su *Historia de la Iglesia y Obispos de Pamplona*.

Pero ¿pudo equivocarse el Emperador al titular en su testamento a D. Antonio *Patriarca de las Indias?* No es fácil; pero en fin, pudo, teniéndole por sucesor de D. Fernando Niño en el Patriarcado como en la Presidencia de Castilla, no habiéndole dado él mismo más que ésta; y tanto más pudo, cuanto que de la muerte del Sr. Niño, Septiembre de 1552, hasta la fecha del testamento, Junio de 1554, había seguido en Alemania, más atento a aquellos negocios que a los de España. Parecido error cometió en carta de 5 de Abril de 1533 llamando al Sr. Merino Arzobispo de Bari, cuando hacía dos años y medio que no lo era (1).

VI

Tócanos ahora exponer las intenciones y pretensiones de Felipe II relativas a esta dignidad, de cuya negociación, aunque poco, sabemos algo más que de las de Fernando el Católico, con el resultado semejante que tuvieron en Roma.

No ya uno, como su bisabuelo, sino dos Patriarcas de presentación real pedía aquel Monarca a Pío IV en 1560: uno para el Perú y otro para Nueva España, «a los cuales se pueda, dice, tener recurso en todo como a

(1) Sanz (Dr. Karl).—Correspondenz des Kaisers Karl V, t. II, n. 333. Leipzig, 1884.

superiores de los otros prelados en las causas que de los reinos de Castilla suelen acudir a Roma, y que no haya ninguna apelación de ellos en causas beneficiales y matrimoniales.» Alegaba la gran lejanía de aquellas regiones para acudir a Roma con los negocios eclesiásticos, y la esperanza de remediar con eso muchos abusos, y concluía con que, si Patriarcas no quería el Papa conceder, concediera dos Prelados *cum potestate legati de latere* (1). El Conde de Tendilla, encargado de esta solicitud, debió de explorar el terreno antes de hacer la petición, y encontrar que del Patriarcado no había esperanza alguna. Sólo así nos explicamos que en las notas y memoriales, italiano y latino, presentados sin duda al Papa, o copias de ellos, que hemos visto, se pida sin preferencia alguna, *o Patriarca o Legado nato*, bien que probablemente no se esperaría conseguir ni una cosa ni otra. Y en efecto, no se consiguió. En la nota latina, que se halla en el archivo de la embajada, casi todos los puntos tienen al margen su resolución, y el del Patriarcado ésta, equivalente a negativa: *Vino Su Santidad en conceder a los Ordinarios facultad para dispensar en el 3.º y 4.º grado, y que en las causas beneficiales, matrimoniales y espirituales haya apelación del Obispo al Arzobispo, y con dos sentencias* (conformes) *pasen en cosa juzgada sin necesidad de venir a Roma* (2). Más

(1) Instrucción original: *Lo que ha de tratar en Roma el Sr. Conde de Tendilla con su Sd. y con las otras personas que conuiniere de parte de su Md. es lo siguiente*, firmada por Ochoa de Loyando, existente en el archivo de la embajada de España en Roma, tomo 2.º, parte 4.ª, n. 33. En la nueva organización del archivo, expuesta en el *Indice analítico de los documentos del siglo XVI*, por el R. P. D. Luciano Serrano, O. S. B., en la Abadía de Silos (Roma, Palacio de España, 1915) parece que debe de estar este documento en el legajo n. 7. El Conde de Tendilla fué enviado a Roma como embajador de obediencia, según entonces se decía, esto es, para darla en nombre del Rey al nuevo Pontífice, Pío IV, elegido en 25 de Diciembre de 1559 (Cabrera de Córdoba, *Felipe II*, t. III, l. IV, c. III, p. 354. Madrid, 1877). Véase el documento, n. 9.

(2) *Fuit contenta Sanctitas Sua dare Ordinariis facultatem dispensandi in 3.º et 4.º; et quod in causis beneficialibus et matrimonialibus ac spiritualibus, quod appelletur ab Episcopo ad Archiepiscopum et duae sententiae faciant rem judicatam et non teneantur venire Roman.* t. 3.º, p. 1.ª, n. 20. La nota italiana en el t. 1.º, p. 1.ª, n. 3. Ni la *Instrucción* ni estas notas tienen fecha; pero el Sr. Conde de Tendilla estaba ya en Roma en Nayo de 1560. (Monum. Hist. S. J.; *Lainii Monumenta*, t. V, p. 56). Algunos de los otros asuntos contenidos en la *Instrucción* consta que fueron despachados en 1562.

explícita es otra nota que sólo contiene las respuestas o resoluciones, y en castellano, pero que por el lenguaje y la ortografía se ve estar redactada por un italiano. En ella se especifica que los grados 3.º y 4.º, en que autorizará el Papa a los Ordinarios para dispensar, son, tanto los de consanguinidad como los de afinidad, y se dice bien lo que en la frase latina se había dicho mal, a saber: *que no se apela para Roma ni se* [admita] *apelación;* y se termina con estas palabras, que son las que a nosotros nos importan: *No ha querido dar Patriarca o Legado con decir que se podría alzar* [y no] *reconocer la Sede Apostólica* (1).

Felipe II, o no abandonó su proyecto o lo renovó, aunque algo modificado, pocos años después. Se disponía a partir para el Perú con el cargo de Virrey en 1568, D. Francisco de Toledo, y entre los despachos que se le dieron hay uno de 28 de Diciembre en que se le instruye sobre diversos puntos de gobierno eclesiástico, estudiados muy de propósito. El primero de todos versa sobre el Patriarcado. Se ha reconocido que sería de gran importancia un Patriarca o Legado nato para todas las Indias, residente en la corte, con toda la autoridad que a tal dignidad compete por derecho, y la que además de esa pudiera obtenerse de Su Santidad; pero ahora no se cree conveniente tratar de ello y se reserva para ocasión oportuna (2). Por tal se tuvo la asunción de Gregorio XIII al Solio Pontificio a la muerte de San Pío V, en 1572. A 26 de Mayo fué aquella elección, y a 9 de Septiembre ya escribía el Rey a D. Juan de Zúñiga, su embajador en Roma, dos largas cartas, una con la serie de peticiones que había de hacer en su nombre al Sumo Pontífice, otra de instrucción secreta con las razones que en apoyo de cada una había de presentar. También aquí el punto primero y en el que más había de insistir el embajador era el del Patriarca, *con nombre, título y ejercicio de Patriarca, Primado y Legado nato de todas nuestras Indias* como institución perpetua, de presentación real y con residencia en la corte (3). El Papa, como era de suponer, no quiso resolver sin detenido examen los muchos y gravísimos asuntos que el Rey propo-

---

(1) T. 3.º, p. 1.ª, n. 20. Véanse los documentos, nn. 9, 10 A y 10 B.

(2) Arch. Gen. de Indias, 154-1-8. Cuaderno rotulado: *Doctrina y Gobierno Ecco, en 28 de Diciembre 1568.* Véase el documento n. 11.

(3) Arch. de la embajada, t. 2.º, p. 4.ª, n. 12. Original. La instrucción con ligeras variantes se publicó en el t. II. p. 154, de la *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*... Madrid, 1864 y siguientes. Véanse los documentos, nn. 12 A y 12 B.

nia, tocantes a las Indias, y quiso encomendar su estudio a una junta o congregación de Cardenales, que nombraría expresamente para eso. Adviértase que no existían aún las que después se fueron creando establemente con designación de la clase de asuntos que en cada una se habían de tratar. El embajador no admitió este partido, temiendo de tal congregación despacho poco favorable, y que en cambio se introdujeran en ella otras pretensiones y memoriales de las Indias y se hicieran ordenanzas para las cosas de aquellas partes, como se intentó en tiempo del pontificado anterior. Así se lo escribió al Rey a 23 de Marzo de 1573, como sabemos por su contestación de 11 de Junio aprobándole lo hecho y diciéndole que procurara que en manera alguna se trataran ni despacharan por congregación de Cardenales ni esos ni ningunos negocios suyos, sino por otra vía que creyera conveniente (1). Gregorio XIII no debió de tener por razonable cambiar de resolución, y así, en 1576 todavía no se había hecho nada, como parece por carta del Rey al embajador de 16 de Septiembre, en que recuerda la primera y la que acabamos de mencionar, y le manda hacer nueva instancia por el buen despacho de esos asuntos, pero advirtiéndole de nuevo que no sea por congregación de Cardenales (2). No tenemos otra noticia positiva del resultado de esta negociación. Puede ser que alguna de aquellas peticiones fuera otorgada más tarde; las más, ciertamente, no lo fueron, y por de contado la del Patriarca con plena potestad de tal y la que además de esa pudiera obtenerse de Su Santidad.

VII

Moroni en su *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica* dice que Pío V en 1572 unió la dignidad de Patriarca de las Indias a la de Capellán mayor de los Reyes de España (3), y Fernández Duro trasladó de él a su artículo esta noticia, que no vemos apoyada en documento alguno y tenemos por falsa. En 1572, a poco de morir Pío V, como hemos dicho, negociaba Felipe II lo que acabamos de ver; y si estuviese concedida tal dignidad, aunque fuera de puro nombre y título, al Capellán mayor, no podía

(1) Original en el archivo de la embajada, legajo y número citados últimamente. Véase el documento n. 13.
(2) Lugar citado.
(3) Artículo *Indie Occidentali*.

menos de hacer mención de ella en su petición, porque se había de suprimir o transformar en la que él pedía. Moroni la tomó, tal vez, de un papel del archivo vaticano o de alguna copia de él (1), cuyo autor se remite a Vairac, *Etat présent de l'Espagne* (2); pero Vairac no dice eso. Lo que dice es que, siendo como Capellanes mayores natos de los Reyes de España los Arzobispos de Santiago, y no pudiendo desempeñar bien su cargo sin faltar a la residencia de su Iglesia, Felipe II obtuvo de Pío V facultad de nombrar a otros, que en su ausencia hicieran sus veces (3), y que *cuando él escribía* lo desempeñaba el Patriarca de las Indias (4). En efecto, desde el Patriarca D. Diego de Guzmán, que empezó a serlo en tiempo y por nombramiento de Paulo V, dice D. Vicente de Lafuente que tuvieron siempre esta dignidad los Capellanes o Procapellanes mayores (5).

VIII

Frustradas las pretensiones anteriormente referidas, no tenemos noticia de que se volviera a tratar de crear un Patriarca para las Indias del mar Océano, como entonces se decía, con verdadera autoridad sobre aquellas Iglesias, ya para ejercerla desde aquí, ya para residir en alguna de ellas, erigida en Patriarcal.

Como simple título honorífico lo pidió Felipe II en 1591 para D. Pedro Moya de Contreras, Inquisidor y Arzobispo de Méjico, Visitador y Virrey de Nueva España, Visitador también y luego Presidente del Consejo de Indias. Fundaba el Rey su petición en que, por razón de este último cargo, había de dejar el Arzobispado y quedar sin prelacía, cuando más merecía ser acrecentado por sus grandes servicios. Por eso suplicaba a Su Santidad tuviera por bien «de creár y dar título de Patriarca de las Indias occi-

---

(1) 20. Vescovi.—Indice.—494, fol. 352.

(2) Paris, 1714; t. 2.°, p. 147.

(3) Puede verse sobre esto a D. Vicente de la Fuente, *Hist. Ecles. de España*, t. VI, c. XVI, § 114, p. 330, y un nuevo Breve de Gregorio XIV de 3 de Abril de 1591 sobre ese Procapellán en el *Bulario* de Turín. El de Pío V está original en Simancas, *Estado, Capillas Reales*, leg. 1.

(4) Si bien qu'a prèsent cette charge et celle de Chapelain *Mayor* sont reunies en la personne du Patriarche des Indes. *(Etat présent de l'Espagne...* par M. l'Abbé de Vairac. Amsterdam, 1719, t. II, p. 101).

(5) *Hist. Ecles.*, t. V, c. XXI, § 148, p. 427.

dentales sin ejercicio» al nuevo Presidente del Consejo de ellas (1). Es curioso lo que a 13 de Mayo escribía a S. M. el Conde de Olivares: «En lo del Patriarcado de las Indias para el Presidente, como es cosa tan antigua y ha pasado tanto tiempo sin proveerle que la gente no tiene noticia de él, se andan haciendo diligencias para descubrir la creación, y con haberse hallado la provisión de D. Fernando Niño espero que el negocio no tendrá dificultad, pero el tiempo de despacharle ha de ser cuando se pase la Iglesia de Méjico en el sucesor que V. M. presentare.» Y a 10 de Junio, en que cerraba la carta, no podía todavía dar mejores noticias (2).

Pasados cerca de tres meses, tratóse el asunto en congregación de Cardenales, una de las ya entonces creadas establemente, acaso la consistorial; y el Cardenal Gesualdo, uno de los que la formaban y tal vez la presidía, escribía al de Mendoza, Protector de España, que cuanto al último de los tres asuntos, por él remitidos de orden de Su Santidad, el relativo al Patriarcado de las Indias, por su parte se hubiese despachado favorablemente, como los otros dos; pero sus compañeros habían querido considerarlo un poco despacio y ver la Bula anterior, de que acompañaba copia, para que él se la enviara a cada uno de ellos (3). El mismo Cardenal o su secretario envió también una nota de lo resuelto en esos puntos, y la del Patriarcado decía así: «En el asunto del Patriarcado de las Indias, la Congregación dijo que convendría ver la primera provisión de él; y si por ella se entiende que es de puro nombre, sin tener el Patriarca jurisdicción, cabildo, clero, pueblo ni sufragáneos, se podría conceder. Pero si no se encuentra esa primera provisión, entonces la Congregación buscará manera de complacer al Rey Católico en forma que el Patriarca tenga ese simple título de honor a presentación suya. Entre tanto procúrese que el secretario de S. M. dé copia certificada de la carta del Rey en que dice que es de puro nombre, y que lo den por testimonio también el Rmo. Cardenal Deza y los Excmos. Embajadores, duque de Sessa y conde de Olivares (4). Suponemos que se hicieron estas diligencias,

(1) Véanse entre los documentos las cartas al Papa y al embajador, nn. 14 A y 14 B.

(2) Simancas, *Patronato eclesiástico*, 11-2.°.

(3) Arch. de la embajada, t. 2.°, p. 4.ª, n. 20. Original. La carta del Cardenal Gesualdo lleva la fecha de 2 de *Agosto;* pero es de 2 de *Septiembre;* porque la cédula consistorial sobre los otros dos asuntos dice que la congregación se tuvo el sábado, 31 de Agosto, y la cédula no se equivocaba, porque sábado fué, efectivamente, aquel año el 31 de Agosto.

(4) Lugar citado. Véanse los documentos nn. 15 A, 15 B y 15 C.

pero no sabemos más de ellas ni de otras. La resolución final probablemente se retrasó por la muerte de Gregorio XIV, acaecida en 15 de Octubre de 1591 y la de su sucesor, Inocencio IX, en 30 de Diciembre del mismo año. Este último, sin embargo, debió tener otorgada la petición; porque en el archivo vaticano hay una minuta de Breve para el caso, encabezada con su nombre (1); y el sucesor, Clemente VIII, elegido el 30 de Enero del siguiente, lo ratificó, sin duda, porque en Simancas hay copia de otro igual, con algunas variantes, y entre otras el nombre del Pontífice. Pero era tarde; el interesado había fallecido el 14 de Enero, y esa copia la envió el nuevo embajador, duque de Sessa, para que S. M. viera los términos en que se concedía, indicando que tal vez convendría dar a otro esa dignidad, para que se confirmara el Real Patronato sobre ella, que no estaba tan llano como sería de desear (2). No hay noticia alguna de que en tiempo de Felipe II se volviera a tratar de ello.

IX

A los diez años, su hijo y sucesor, Felipe III, queriendo honrar a D. Juan de Guzmán, su Sumiller de cortina y limosnero mayor de la Reina, por sus méritos y los de sus antepasados y por reconocerse muy obligado a su hermana, la marquesa del Valle, que sobre otros particulares servicios le hacía entonces el de aya de la Infanta, su hija; le propuso a la Santa Sede, como Patrono de todas las Iglesias de Indias, para esta dignidad de Patriarca de ellas, de la manera que la tuvo Don Fernando Niño, suponiendo que no habría en ello dificultad alguna de consideración, por haber quedado todas allanadas cuando se trató de D. Pedro Moya de Contreras (3).

Se equivocaba el Rey en esta suposición; y las dificultades que hubo, dilataron el despacho de este negocio un año entero. No tenemos noticia de las primeras, pero sí de algunas, que se levantaron cuando ya parecía

---

(1) Arm. VII, capsa 5.ª, n. 8.º. Véase el documento n. 16.

(2) Simancas, *Estado*, Leg. 3.591, ant. 659. Gams pone la muerte del señor Moya en Diciembre de 1591; pero en carta del Rey al embajador de 20 de Enero de 1592 se dice: *El Arzobispo de Méjico... falleció a los 14 de éste.* (Arch. de la embajada, t. 19, p. 1.ª, *Sessa, 1592, Indias).*

(3) Dos cartas de 6 de Noviembre de 1601 al embajador, duque de Sesa, originales en el archivo de la embajada, t. 15, p. 1.ª, y t. 22, p, 1.ª. Esta última perdida en parte. La primera entre los documentos, n. 17.

todo arreglado y el Papa había autorizado al Cardenal Dávila y Guzmán para proponerlo en consistorio. Estas dificultades fueron dos. Es la primera, escribía el embajador al secretario Ibarra, «que no habiendo sido nombrada Iglesia alguna después de la erección, para que fuese Patriarcal, parece ha cesado esta dignidad, la cual en su erección tampoco no fué para Patriarca sino para Primada (sic), de las Indias, como parece de las palabras del decreto, cuya copia se envió con el pasado; y confirman esto (el haber cesado) con decir que ha más de cuarenta y seis años que se hizo la última provisión de este Patriarcado en persona de D. Fernando Niño, arzobispo de Granada, por quien ahora vaca». La segunda dificultad era que para ser nombrado Patriarca había de tener la consagración episcopal, como la tenían los Patriarcas pasados, y no la tenía (1).

Para quitar esta dificultad el embajador negociaba que Su Santidad diera a Don Juan de Guzmán un Obispado *in partibus infidelium*, con cuyo título fuera consagrado. Sino que luego no se creyó necesaria tal consagración episcopal, y *presbítero* se le nombra en la cédula consistorial de su preconización, y en parte alguna hemos hallado que llegara a ser Obispo, ni titular, ni residencial. Más aún, se le prohibió expresamente consagrarse. Pero, aunque expresamente no se dice, entendemos que la prohibición era de consagrarse *a título de Patriarca;* de suerte que si después la Santa Sede le hubiera hecho Obispo, por otro título, esto no hubiera sido levantar explícita ni implícitamente la prohibición impuesta; bien que en tal caso quedaría anulada indirectamente, porque una vez consagrado Obispo, claro es que ya no podía serlo otra por título alguno

La otra dificultad era doble; porque consistía en no haber sido de Patriarca la dignidad anterior, de que se trataba, y en haberse extinguido, cualquiera que fuese, por no haber sido erigida iglesia alguna Patriarcal o Primacial, y por haber estado vacante tantos años. No sabemos la solución que se dió a esta segunda parte de la dificultad; pero parece que siendo esta dignidad Patriarcal de mero título, como veremos después, los Patriarcas no podían erigir iglesia. Con esto, el no haberla tenido nadie en tantos años poco importaba; la duda podría ser sobre si se había de llamar, no provisión de vacante, sino nueva erección. Lo de no haber sido antes Patriarcal, sino Primada, fundado en el yerro, que ya advertimos, de

(1) Información enviada con carta de 29 de Julio de 1602, o de día incierto del mes siguiente. Minuta de ambas y de la información en el archivo de la embajada, t. 4.°, p. 3.ª.

la cédula consistorial relativa a Don Antonio de Rojas, suponemos que con otros documentos se desvanecería.

Por fin, allanadas todas las dificultades, se hizo la preconización en consistorio el día 15 de Noviembre de 1602, pero prohibiendo al nuevo Patriarca consagrarse, como hemos dicho, recibir el Palio ni aun pedir una u otra cosa, y ejercer jurisdicción alguna temporal o espiritual ni actos pontificales que requiriesen Palio o consagración; autorizándole tan sólo para llamarse y firmarse Patriarca de las Indias y que así le llamaran y titularan los demás; para llevar roquete y las otras insignias propias de la dignidad Patriarcal; para usar báculo y mitra en los oficios divinos y en la celebración de la misa solemne; y para gozar de los honores, prerrogativas y preeminencias de Patriarca, principalmente en cuanto a precedencias. A las Indias no podría pasar sin expreso permiso del Papa (1).

Aunque de mero título, quiso el Rey que esta dignidad tuviera dotación competente, y acudió a Roma pidiendo autorización para cargar diez mil ducados de pensión sobre diversas Iglesias de Indias (2); pero no lo consiguió, a lo menos en algunos años, y sólo como Capellanes o Procapellanes mayores les fueron asignadas más tarde pensiones sobre aquellas Iglesias.

De notar es lo que tratando de esta pretensión escribía el embajador a 26 de Julio de 1605. «En tiempo de Papa Clemente (VIII), dice, hice grande instancia en esto; pero nunca quiso venir en ello, por algunos inconvenientes que se le representaron, no acabándose de asegurar que el Patriarca nunca ha de pasar a aquellas partes». Probablemente por lo mismo no vino en ello tampoco su sucesor Paulo V, aunque en esa carta dice el Duque de Escalona que ya le había hablado y que «al Papa le pareció bien y quedó muy en el negocio en la audiencia de 23 de éste» (3). Prevaleció en el ánimo del Pontífice, como al mismo propósito se dice en otro documento, el cuidado particular de la Sede Apostólica de que esta dignidad no tuviera interés ni dependencia alguna en las Indias (4).

---

(1) Cédula consistorial en el arch. vatic., fondo Borghese, ser. IV, n. 47, c. 84. Véase el documento n. 18.

(2) Al duque de Sessa, 16 de junio de 1603. Arch. de la embajada, t. 2.°, p. 4.ª, n. 20. Copia.

(3) Simancas, *Estado*, 368, ant. 980.

(4) Arch. de la embajada, t. 9.°, p. 3.ª: *Relación de los negocios... en tiempo de la embajada del Marqués de Villena*. Este documento debe de hallarse hoy en el legajo 17, según el *Indice analítico* citado.

Desde Don Juan de Guzmán creemos que no ha habido interrupción alguna considerable en la sucesión y serie de los Patriarcas, ni variación sustancial en las condiciones puestas a su nombramiento. En el de su inmediato sucesor fué modificada la letra del título, que hasta entonces había sido de *Patriarca de las Indias del mar Océano*, y en adelante ha sido siempre de *Patriarca de las Indias Occidentales*. Fué ese sucesor Don Juan Bautista de Acevedo, Obispo de Valladolid desde 1601, preconizado Patriarca en consistorio de 16 de Enero de 1606, probablemente por haber de dejar, como dejó efectivamente, el Obispado en aquel mismo tiempo, para mejor desempeñar el cargo de Inquisidor General, con que le honró Felipe III. Falleció a 8 de Junio de 1608 (1).

X

Aquí ponemos término a nuestras investigaciones. Fáltanos dilucidar el punto que atrás dejamos indicado, de si los primeros Patriarcas tuvieron más facultades de tales que las meramente honoríficas. Decimos *los primeros*, porque desde Don Juan de Guzmán es manifiesto que no. Moroni en un párrafo que extracta y adopta también Fernández Duro, dice que Inocencio X *concedió facultades y jurisdicción al Patriarca de las Indias para sus cargos* a 26 de Septiembre de 1644, a ruegos de Felipe IV, Rey de España (2). Pero sin género de duda hay aquí una confusión y un error de fecha. Porque en 26 de Septiembre, no de 1644, sino de 1645, sí que expidió Inocencio X un Breve a ruegos de Felipe IV, concediendo facultades especiales, no a los Patriarcas de las Indias, como dice Moroni, ni siquiera a los Capellanes mayores de S. M., como dice Don Vicente de la Fuente (3), sino a los Capellanes mayores *de sus ejércitos*: «*Capellanis majoribus exercituum hujusmodi a Majestate tua pro tempo-*

(1) Castro Alonso, *Episcopologio Vallisoletano*. Parte segunda, c. II. § II, p. 230. Véanse los documentos, nn. 19 A y 19 B.

(2) Il primo Pontefice che accordó facoltá e giurisdizione al patriarca delle Indie pei suoi uffizi, fu Innocenzo X a 26 settembre del 1644, per supplica fatta da Filippo IV, re di Spagna (*Dizionario*, tomo y artículo citados).

(3) *Hist. Eccles.*, t. IV, c. IV, § 34, p. 102.

re deputandis» (1). ¿Éralo entonces o fué luego nombrado el Patriarca? Tal vez; y de ahí ha podido venir la confusión, que se hubiera evitado diciendo: *para su cargo de Capellán mayor castrense.*

Cuanto a los primeros, a lo menos alguno de ellos, el P. Cuevas se inclina a creer que tuvieron jurisdicción, fundándose en la letra del Breve de nombramiento para Don Esteban Gabriel Merino, que *mutatis mutandis* se dió después para Don Fernando Niño. Allí dicen los Sumos Pontífices, Clemente VII y Paulo III, que constituyen a los nombrados «en Patriarcas y Pastores de la Iglesia Patriarcal de las Indias, encomendándoles todo su cuidado y administración en lo espiritual y temporal y dándoles licencia para pasar a aquella Iglesia de las Indias, con segura confianza de que asistiéndoles el poder divino, bajo su feliz gobierno caminará prósperamente, y en lo uno y en lo otro tendrá muy dichosos acrecentamientos». Otras cláusulas hay que envuelven la misma idea de verdadera jurisdicción y la corroboran los otros Breves que acompañan a los principales, y van dirigidos, uno al Emperador y su madre Doña Juana, otro al *clero de la ciudad y diócesis de las Indias*, otro *al pueblo*, *y* otro *a todos los vasallos de la Iglesia de las Indias*, con expresiones tal vez más significativas que las de los Breves principales. A más de esto el célebre editor y comentador de las Partidas, Gregorio López, que escribió en la segunda mitad del siglo XVI parece que tuvo por más que de título el Patriarcado de los años anteriores. Porque en la glosa segunda de la ley XII, tít. V, partida 1.ª, diciendo que, cuando alguna nación abraza la fe, si lo exige así por su gran muchedumbre, se le ha de dar un Primado, añade luego: *Y así hemos visto en nuestros días al Sumo Pontífice nombrar un Patriarca de las Indias del mar Océano*. Difícil es persuadirse de que el comentador le creyó meramente titular.

A pesar de todo tenemos por cierto que lo fué y que a ninguno de los Patriarcas se dió esta dignidad con intención y para el fin de que tuvieran intervención con facultades propias de Patriarcas en el gobierno de las Indias, ni residiendo aquí en la corte, ni residiendo allí; sino sólo para que llevaran ese título honorífico y con él pudieran usar algunas insignias Patriarcales y tener algunas preeminencias en sus relaciones con otros dignatarios eclesiásticos; en una palabra, que su Patriarcado fué de mero título. Consiguientemente creemos que Gregorio López se equivocó y que las frases de los Breves pontificios son formularias, habiéndose redactado

(1) *Bulario* de Turín, t. XV, p. 409.

los documentos correspondientes a la Iglesia Patriarcal como si de verdad hubiera de ser erigida, pero dándoles un valor entendido de común acuerdo, según el cual, ni lícita ni válidamente podían ejercitar los Patriarcas las facultades en ellos expresadas.

De Don Antonio de Rojas, escribía el embajador que lo había negociado, estas palabras: «La promoción del Arzobispo de Granada a la iglesia de Palencia se ha hecho, y hásele dado título de Patriarca de las Indias, que no ha sido pequeña jornada» (1). Titulo dice y no más. Si se tratara de una prelacía que hubiera de estar sobre todas las de las Indias y para eso se hubiera negociado, otra cosa hubiera dicho. Don Martín de Salinas, que seguía entonces la corte de Carlos V, expresamente decía que S. M. había «hecho Patriarca de las Indias al Presidente de su Consejo, por no le disminuir de su ditado, porque era Arzobispo de Granada y le dieron el Obispado de Palencia» (2). Y eso mismo expresaba Clemente VII, que fué quien le dió aquella dignidad, cuando en uno de los Breves de nombramiento para su sucesor decía que lo había hecho para que al ser trasladado de una Iglesia arzobispal a otra episcopal, no decayera en dignidad: «ne ipse Antonius ad ecclesiam cathedralem translatus digniore titulo careret» (3).

Por lo que hace a Don Esteban Gabriel Merino, en ese mismo Breve dice el Papa que, habiendo dejado el Arzobispado de Bari, quedándose con el Obispado de Jaén, para que no venga a menos en título y dignidad, «ne ipsa fraternitas tua digniore titulo et dignitate careat», le autoriza a titularse Patriarca, aun cuando no está erigida, construída y dotada la Iglesia Patriarcal, como se intituló en iguales circunstancias Don Antonio de Rojas. Las expresiones que parecen suponer que se ha de erigir, construír y dotar son formularias, como dijimos antes. Por eso, y a pesar de que a ese Breve había precedido el otro, *Romani Pontificis*, más expresivo todavía que el primero, Don Gabriel cuatro años más tarde renunciaba, nótese bien, *al nombre y título del Patriarcado de las Indias;* no renunciaba a otra cosa, porque no la tenía.

Respecto de Don Fernando Niño no tenemos indicio particular; pero además de que tampoco lo hay para creerle verdadero Patriarca, nótese

---

(1) 19 de Mayo de 1524. En el artículo de Fernández Duro.

(2) Carta al Infante; Burgos 25 de Junio de 1524. Lugar antes citado, p. 175.

(3) Breve *Licet alias*, entre los documentos, n. 6.

que también a él, como a los dos anteriores, se le dió ese título al dejar una Iglesia metropolitana, la de Granada, para pasar a una sufragánea, la de Sigüenza, y esto induce a creer que fué como a ellos, para que no bajara en nombre y dignidad.

Añádase a esto que hablando en general escribía Felipe II en 1572, que ya antes se había concedido título de Patriarca, *aunque sin ejercicio* (1); y en 1591, al pedirlo para Don Pedro Moya de Contreras, lo pedía *sin ejercicio, como lo tuvieron Don Antonio de Rojas y Don Fernando Niño* (de Don Gabriel Merino no se acordó) (2). Y finalmente en el Breve redactado ya con el nombre de Clemente VIII para Don Pedro Moya de Contreras, tal como lo envió el embajador, se leen estas palabras relativas al Patriarcado: «Que desde su primera erección nunca tuvo ni ahora tiene jurisdicción temporal o espiritual, ni lleva consigo cura de almas alguna» (3).

Fuera de esos testimonios hay razones históricas que convencen. De haber los Patriarcas ejercido su autoridad Patriarcal no queda el menor vestigio; si se hubiera pedido y obtenido para el gobierno de las Iglesias de Indias, imposible que hubiera estado ociosa. Ni los Patriarcas mismos, ni los reyes lo hubieran consentido. Si acaso era indispensable para poderla actuar en otras cosas, empezar por erigir Iglesia Patriarcal, la hubieran erigido; porque la importancia de cosa tan grande hubiera hecho vencer todas las dificultades. Felipe II, que todavía en 1591 se acordaba de aquellos dos Patriarcas, ¿hubiera pedido como cosa nueva en 1560, a los ocho años de la muerte del último, el Patriarcado de jurisdicción sin alegar su existencia anterior y tan cercana, si realmente lo hubiera habido, aunque de hecho en nada se hubiera actuado? Tanto más que en caso de haberse erigido tal dignidad para el gobierno eclesiástico de las Indias, hubiera sido erigida con perpetuidad, y, apenas vacara, la hubieran los reyes proveído, ni hubieran consentido que se extinguiera, dado el interés

---

(1) Cuevas, p. 306; y aquí entre los documentos la *Instrucción* para don Juan de Zúñiga, n. 12 B.

(2) Al Conde de Olivares. 8 de Febrero de 1591. Original. Véase entre los documentos, n. 14 B.

(3) *Qui etiam a primaeva ejus erectione nullam habet neque tunc habet jurisdictionem temporalem, aut spiritualem, cuique nulla cura imminet animarum.* Hay en el texto, aquí fielmente copiado, algún error de pluma; pero que deja claro el sentido. Véase entre los documentos, n. 16.

que en conservarla tenían, como se ve por sus repetidas súplicas a la Santa Sede, pidiéndosela.

El P. Cuevas, viendo a Felipe II pedirla *sin ejercicio* para Don Pedro Moya de Contreras, cree que la «jurisdicción se les quitó a los Patriarcas de Indias desde 1591 a petición del referido monarca» o por ser impracticable, «o tal vez porque Felipe II era de suyo absorbente». No; esa condición suya más bien le había de inducir a conservarla, como acaso le indujo a pedirla en 1560 y 1572, porque con ella tenía más en su mano, por medio del Patriarca, facultades de otro modo residentes exclusivamente en el Papa. La solicitud del Patriarcado se fundaba sustancialmente en las mismas ideas, cualesquiera que fuesen, en que la de Comisarios generales de todas las órdenes religiosas de Indias, pero con residencia en la corte y con todas o casi todas las facultades de los Superiores generales, hecha al mismo tiempo y en la misma carta que aquélla, dirigida a Don Juan de Zúñiga en 1572. Si en 1591 se pedía *sin ejercicio*, era porque con él se había perdido la esperanza de obtenerlo.

Y se había perdido, porque a más de haber sido negado tres veces, una al Rey Católico, Don Fernando, y dos a Felipe II; se había sin duda visto en el modo y fundamentos de la repulsa que la Santa Sede no otorgaría jamás semejante petición. Los fundamentos ya los hemos visto, temían los Papas que algún Patriarca *se alzara y no reconociera a la Sede Apostólica*, como había sucedido en Oriente; temor que los lleva hasta no consentir pensiones sobre mitras de Indias en favor del meramente titular, *no acabándose de asegurar que el Patriarca nunca había de pasar a aquellas partes*. Y eso que a Don Juan de Guzmán, de quien entonces se trataba, además de consignarse en el nombramiento mismo como un hecho, que el Patriarcado no tiene Iglesia, Sede, Cabildo ni pueblo, cura de almas ni gobierno espiritual ni temporal, frutos ni renta alguna, se le prohibía expresamente consagrarse, recibir el Palio, tener jurisdicción ni ejercer actos eclesiásticos pontificales que consagración o Palio requiriesen. En el del Señor Moya de Contreras se habían contentado con expresar que ni antes había tenido ni entonces tenía jurisdicción espiritual o temporal ni cura de almas, sin prohibirla expresamente. En los de Don Gabriel Merino y Don Fernando Niño no habían reparado en la letra que la concedía, contentándose con que el espíritu y previo acuerdo la negaban.

LESMES FRÍAS,
Correspondiente de la Real Academia de la Historia.

(Los documentos en el número próximo.)

El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis.

INTRODUCCIÓN

El llamado Proto-Evangelio (Gén. 3, 15), no sólo es el testimonio más antiguo que anuncia y promete a la segunda Eva, la Virgen María, sino también una de las fuentes más fecundas de la Mariología y uno de sus más firmes fundamentos; es además como centro a donde convergen todos los demás testimonios de la Escritura y de la Tradición, y que da cohesión y unidad a todos ellos. Pero también este primer germen de la Teología mariana, nutrido a su vez con la savia de los demás testimonios bíblicos y patrísticos, recibe de ellos nueva vitalidad y pujanza vigorosa. Uno de estos textos bíblicos que más estrecha conexión tienen con el Proto-Evangelio, es el capítulo XII del Apocalipsis.

Estos dos documentos mariológicos, el primero y el último de la Escritura, relativos a la Madre de Dios, se esclarecen y completan mutuamente. Para la claridad y consistencia de lo que vamos a decir, conviene aquí fijar de antemano en qué consiste esta mutua iluminación y como causalidad de ambos documentos. Primeramente, como fundamento de todo, hay que establecer firmemente que el capítulo XII del Apocalipsis es, no sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del capítulo III del Génesis. Esto asentado, a la luz del Proto-Evangelio se demuestra evidentemente que la Mujer del Apocalipsis, lo mismo que la del Génesis, es la Virgen María. Viceversa: la pintura que de la Mujer hace el Apocalipsis da relieve y colorido a los rasgos, sugestivos, sí, pero rápidos, del Proto-Evangelio. El Génesis comprueba la identidad personal; el Apocalipsis presenta el semblante, ya conocido, en toda su espléndida belleza.

Estas previas observaciones determinan marcadamente la división de este estudio en dos partes. En la primera, a la luz del Génesis, probaremos que la Mujer prodigiosa del Apocalipsis es la Virgen María Nuestra Señora. En la segunda completaremos, con los símbolos del Apocalipsis, los datos mariológicos del Proto-Evangelio.

***

I.—El Apocalipsis a la luz del Génesis.

LA MUJER DEL CAPÍTULO XII DEL APOCALIPSIS ES LA MISMA DEL CAPÍTULO III DEL GÉNESIS

Al afirmar que «la Mujer del capítulo XII del Apocalipsis es la misma del capítulo III del Génesis», damos a las palabras su más rigurosa propiedad. Que por cierta acomodación, y aun consecuencia, la Mujer del Apocalipsis sea María, casi no valdría la pena de probarlo, no sólo porque parece innegable, sino, principalmente, porque semejante acomodación o consecuencia apenas podría dar pie a una argumentación teológica digna de tal nombre. Así que afirmamos y pretendemos demostrar que la portentosa Mujer del Apocalipsis es, en sentido propio y principal, la Mujer del Proto-Evangelio. Si en sentido secundario y típico es además la Iglesia, no es ninguna dificultad para nuestra tesis; pero esa significación secundaria, lejos de atenuar la principal, antes la supone y estriba en ella.

Comenzamos por confesar que, si la certeza de nuestra tesis hubiera de basarse en la unanimidad o mayoría de los intérpretes, sería causa perdida. Es un fenómeno verdaderamente extraño ver la poca parte que los intérpretes, aun los católicos, dan a la Virgen María en la significación de la Mujer simbólica del Apocalipsis. Entienden esta Mujer misteriosa, en sentido literal de la Iglesia, sin hacer mención alguna de la Virgen: S. Paterio, Alulfo, Anselmo de Laón, Walafrido Estrabón, Gagneo, Bossuet, Sa, Holzhauser, Mariana, Menoquio, Gordon, Calmet, Crampon, Fillion, Brassac, Ratton, Eyzaguirre, Torres Amat.—La entienden igualmente de la Iglesia, y la aplican a la Virgen, si bien en sentido meramente acomodaticio: Ricardo de San Víctor, Ruperto, San Bernardo, Tirino, Wouters (1), Drach, Ulloa (2), De la Haye, Alcázar (3), Latorre-Izquierdo, Bacuez, Sales. Todavía la entienden de la Iglesia en sentido primario y de la Virgen en sentido secundario, aunque no meramente acomodaticio: Estio, A Lapide y Allo (4). A éstos hay que agregar al P. Terrien, quien la entiende de la Virgen en sentido literal complementario.—Por fin la interpretan en sentido literal y primario de la Virgen, que secundariamente consi-

(1) *Dilucidationes selectarum S. Scripturae quaestionum*, in Apocal. c. 12, q. 1.
(2) *De primis et ultimis temporibus*, disp. III, c. 6.
(3) *Vestigatio arcani sensus in Apocal.*, 12, 1, not. 2.
(4) *Le douzième chapitre de l'Apocalyse.* Revue Biblique, 1909, páginas 529-554.

deran como tipo de la Iglesia: San Agustín (1), Haymón de Alberstadt, Alcuino, Casiodoro, el cardenal Newman (2) y Calmes.

A pesar de la autoridad extrínseca contraria, tenemos por moralmente cierta la interpretación de San Agustín, cuya fórmula aceptamos como admirablemente exacta: «Aquella Mujer significó a la Virgen María, la cual, quedando íntegra, dió a luz a nuestra Cabeza, íntegra también, la cual, además, representó en sí misma la figura de la santa Iglesia» (3). Mas como esta significación secundaria no hace ahora a nuestro propósito, nos limitaremos a demostrar por razones intrínsecas que la Mujer de que habla San Juan es, en sentido primario y estrictamente literal, la Santísima Virgen María.

Pero antes, como nuestros argumentos son de carácter principalmente exegético, es indispensable conocer con la mayor precisión posible la estructura literaria del capítulo íntegro y las particularidades de su estilo, que a tantos han desorientado. Mucho más convincente creemos sería nuestra demostración, si pudiéramos ahora estudiar el capítulo XII a la luz del Apocalipsis en toda su integridad. Mas esto nos llevaría muy lejos: ni es tampoco necesario. Finalmente procuraremos, para no estribar en probabilidades, no fundar nuestra argumentación sino en datos que tenemos por ciertos.

1.—Interpretación literaria del capítulo XII del Apocalipsis.

El capítulo XII del Apocalipsis se divide manifiestamente en tres secciones: (A), 1-6; (B), 7-12; (C), 13-18. Basta consultar las ediciones y versiones modernas de la Escritura, ajenas a toda controversia, para convencerse de lo objetivo de esta división.

---

(1) *De Symbolo ad Catechumenos* (sermo IV), c. 1 (Migne, PL., XL, 661). No es del todo segura la autenticidad de este sermón. En su comentario al salmo CXLII, 3, San Agustín identifica la Mujer con la Ciudad de Dios, que es la Iglesia. (Migne, PL., XXXVII, 1846). San Gregorio en sus *Morales*, lib. 34. c. 14 (12), la identifica igualmente con la Iglesia. (Migne, PL., LXXVI, 731).

(2) *A Letter addressed to the Rev. E. B. Pusey*, London, 1876, páginas 53 sgs. Sobre la interpretación de los Padres antiguos, cf. Cramer, *Caten.*, tomo VIII, págs. 351, 535. Swete, *The Apocalypse of S. John*, pág. 148.

(3) «Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat. Mulierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quomodo Filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat, virginitatem non amittat». Ib.

A) Primera sección.—La primera sección presenta los enemigos o campos opuestos—la Mujer con su Hijo por una parte, y el dragón por otra - y la doble derrota del dragón descrita esquemáticamente.

a) «Y una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y estaba encinta: y daba voces por los dolores y tormentos del parto.

Y apareció otra señal en el cielo: y he aquí un enorme dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas; y su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó a la tierra.

Y el dragón se puso frente a la Mujer, que iba a dar a luz, para devorar a su Hijo apenas naciese.

b) Y dió a luz un Hijo, varón, destinado a gobernar todas las gentes con vara de hierro.

Y fué arrebato su Hijo (y trasladado) a Dios y a su trono.

Y la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten durante mil doscientos sesenta días» (1-6).

La estructura de esta primera sección es muy sencilla: se subdivide en dos partes. En la primera aparecen los dos enemigos, al principio separadamente, y al fin uno en frente del otro. En la segunda, anunciado el hecho fundamental, que es el nacimiento del Hijo, se describe rápidameute el doble fracaso del dragón, que es en realidad una doble derrota; ni puede devorar al Hijo, ni desahogar sus impotentes furores en la Madre.

Respecto del estilo conviene advertir, para lo que después se dirá, no solamente el carácter grandioso y simbólico de muchos rasgos, que sería un error grosero interpretar a la letra o aplicar minuciosamente, sino principalmente, la correspondencia o proporción remota que los mismos rasgos significativos guardan con la realidad representada. Si hay cosa cierta en toda esta sección, es que el Hijo que nace de la Mujer es Jesucristo. Ahora bien; compárense los rasgos con que se le representa, y se verá cuán remota proporción guardan con la realidad conocida. Quien pretendiese conocer al Hijo de la Virgen, su persona, su obra, su glorificación, aplicándole literalmente estos rasgos apocalípticos, se formaría una idea muy incompleta y aun equivocada de la realidad histórica. Esto nos debe poner en guardia para no tomar como exacta equivalencia lo que no es sino remota analogía. En el Apocalipsis, menos aún que en otros libros inspirados, nunca debemos extremar la proporción significativa de los símbolos. La letra mata.

B) Segunda sección.—También la segunda sección se subdivide en dos partes: la descripción de una batalla y el himno de la victoria.

a) «Y se trabó en el cielo una batalla: Miguel y sus ángeles declararon la guerra al dragón. Y luchó el dragón y (con él) sus ángeles, y no pre-

valecieron, y no pudieron ya mantener su puesto en el cielo. Y fué despeñado el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, que seduce al mundo entero. Fué lanzado a la tierra, y con él fueron lanzados sus ángeles.

b) Y oí una gran voz en el cielo, que decía:

Ahora ha venido la salud, y el poderío y el reino de nuestro Dios,
y la potestad de su Cristo:
porque ha sido derribado el calumniador de nuestros hermanos,
el que los calumniaba ante nuestro Dios día y noche.
Y ellos le vencieron en virtud de la sangre del Cordero,
y en virtud de la palabra de su testimonio,
y tuvieron en poco su vida, exponiéndose a la muerte.
Por esto regocijaos, oh cielos,
y los que en ellos tenéis vuestras moradas.
¡Ay de la tierra y del mar,
pues ha bajado a vosotros el diablo, lleno de furor,
sabiendo que le queda poco tiempo! (7-12).

Desde el punto de vista exegético, acaso no haya en todo el Apocalipsis otro pasaje tan importante como esta sección que nos da, a nuestro juicio, la clave de su interpretación. Para el objeto presente bastarán pocas observaciones.

Primeramente, es evidente que la descripción de la batalla y el himno de la victoria se corresponden mutuamente. Lo contrario—una batalla sin su triunfo y un himno triunfal sin batalla precedente—sería un contrasentido, que haría del Apocalipsis un caos. Hay en el Apocalipsis osadías simbólicas, enteramente ajenas a nuestras habitudes literarias; pero contrasentidos lógicos, no los hay. Así que, la descripción y el himno, como están yuxtapuestos en el orden de sucesión material, así se corresponden mirando ambos a un mismo objeto.

Y, sin embargo, en la descripción, la batalla y la victoria es de los Angeles; en el himno, el triunfo que se celebra es el de Dios y de su Cristo, y también el de «nuestros hermanos». Además, la victoria de la descripción parece ser la primera obtenida por Miguel sobre Luzbel en el origen de los tiempos; pues, entre otras razones, el dragón, antes de la batalla, todavía mantiene su lugar en el cielo, que pierde por su derrota; en cambio, la victoria del himno es reciente, pues «ahora ha venido la salud»; y, sobre todo, los vencedores son «nuestros hermanos», los mártires principalmente, que «le vencieron en virtud de la sangre del Cordero». Por fin, tanto la descripción como el himno se han de referir en alguna manera a la derrota del dragón, rápidamente anunciada en la primera sección, por lo menos a la derrota respecto del Hijo. Así lo persuaden, tanto la estructura o disposición ló-

gica de todo el pasaje, como la exclamación inicial del himno: «Ahora ha venido la salud, y el poderío y el reino de nuestro Dios y *la potestad de su Cristo.*»

Como resultado de todas estas observaciones, podemos colegir: que la batalla y la victoria, que primero se describe y luego se canta, en esta segunda sección, no es precisamente un hecho particular y concreto, sino más bien la guerra permanente entre el bien y el mal, con la victoria definitiva del bien. O mejor acaso: es la batalla entre Cristo y Luzbel, con la victoria definitiva de Cristo: victoria, conseguida principal y como centralmente por el Hijo de Dios en el Calvario, pero preludiada ya en la victoria de Miguel contra el dragón al principio de los tiempos, y continuada después por los fieles testigos de Cristo. Esta amplitud y a la vez unidad de la victoria del bien sobre el mal, da a todo el pasaje una grandiosidad que no alcanzaría si se tratara solamente de un hecho particular.

Advertimos, con todo, que por más razonable que tengamos esta interpretación, no es en modo alguno necesaria para el objeto principal que ahora nos proponemos. Nos basta para la solidez de nuestra tesis que, de cualquier modo, se narre y se celebre la victoria contra el dragón, y que en esta victoria tenga Cristo la parte principal.

Aunque tampoco sea necesario para nuestro intento, no queremos omitir que en nuestra interpretación adquiere mucha probabilidad la hipótesis teológica, según la cual la derrota y caída inicial de Luzbel tenía conexión con Cristo, Dios-hombre propuesto por el Padre a la adoración de los Angeles, y cuya soberanía no quisieron acatar los ángeles prevaricadores.

C) Tercera sección.—En esta tercera sección se describe más por menor la derrota del dragón en su lucha contra la Mujer, antes sólo esquemáticamente bosquejada, y se anuncia la guerra del mismo dragón contra los restantes de la «Descendencia» de la Mujer.

a) «Y el dragón, cuando vió que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la Mujer que había dado a luz al Varón. Y fuéronle dadas a la Mujer las dos alas de la grande águila, para que huyese volando al desierto a su propio lugar, donde es sustentada un tiempo y (dos) tiempos y la mitad de un tiempo, lejos de la presencia de la serpiente.

Y la serpiente arrojó de su boca tras la Mujer agua como un río, para arrastarla con su corriente. Y socorrió la tierra a la Mujer, y abrió la tierra su boca y absorbió el río que había arrojado el dragón de su boca.

Y se enfureció el dragón contra la Mujer.

b) Y se fué a hacer guerra con los restantes de su Descendencia, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús.

Y se detuvo sobre la arena del mar» (13-18).

También esta sección sugiere observaciones interesantísimas, no sólo

para el objeto presente, sino también para la interpretación general del Apocalipsis. Notaremos ahora solamente que, como hemos indicado, esta lucha encarnizada del dragón contra la Mujer es la misma anunciada rápidamente en la primera sección: como lo convence su huída al desierto, y más aún, la simbólica indicación cronológica equivalente en ambos puntos. También la nueva fase de la lucha del dragón contra los restantes de la Descendencia de la Mujer es la misma anunciada en el himno de la segunda sección.

* * *

Comparando entre sí las tres secciones, podemos concluír como resultado de todo el análisis que precede, que todo el capítulo XII del Apocalipsis es una visión simbólica de la lucha del dragón contra la Mujer y su Descendencia, una a la vez y múltiple: el Varón y los demás de su linaje. En la primera sección, después de presentados y como careados los adversarios, se esbozan esquemáticamente las dos fases principales de la lucha: contra el Varón y contra la Mujer su Madre. La segunda sección es un cuadro sintético de la derrota del dragón en toda su amplitud: desde la derrota inicial en su primera lucha contra Miguel y sus Angeles, cuyas peripecias se recuerdan, o, más bien quizá, con cuyos rasgos se describe la lucha principal y como céntrica contra Cristo, hasta los últimos combates con los demás de la Descendencia de la Mujer. En la descripción de la batalla es digno de notarse lo que ya antes hemos observado, que, siendo los enemigos presentados en la primera sección el dragón y la Mujer con su Hijo, luego, en la segunda sección, la batalla se traba entre ángeles: es que, como acabamos de indicar, esta batalla, más bien que la primera librada en el cielo, no es sino una imagen simbólica del combate definitivo entre Cristo y Luzbel. El himno que sigue a la descripción no guarda, respecto de la batalla, orden cronológico: es lo que, con un término aristotélico, podríamos llamar la *diánoia* o pensamiento de la escena que precede: a la manera de los coros de la tragedia griega, que no siguen los pasos del desarrollo dramático, sino que, ya volviendo la vista atrás, ya mirando hacia adelante, ya sintetizando o remontándose a la tesis universal, expresan la lección moral o la significación filosófica del drama. Por fin, en la tercera sección se desarrolla la batalla entre el dragón y la Mujer antes apuntada, y se anuncia de nuevo la guerra contra los Santos, que se describirá en los capítulos siguientes.

2.—El capítulo XII del Apocalipsis, exhibición simbólica del Proto-Evangelio.

Todo el capítulo XII del Apocalipsis es única o principalmente un cuadro en que se pinta con rasgos simbólicos la enemistad y la lucha de la ser

piente contra la Mujer y su Descendencia: lucha en que el Cordero derrama su sangre victoriosamente, y en que la serpiente queda derrotada en toda la línea. Ahora bien; esto, ni más ni menos, es lo que contiene el Proto-Evangelio (Gen. 3, 15). «Dijo Dios a la serpiente:

> Pondré enemistades entre ti y la Mujer,
> y entre tu descendencia y su Descendencia:
> Ella (su Descendencia) quebrantará tu cabeza,
> y tú morderás su planta.»

Sólo este sencillo cotejo bastaba para convencerse de la identidad de contenido entre ambos pasajes, y, consiguientemente, de que la Mujer del Apocalipsis es la misma que la del Génesis: la Virgen María. Pero, dada la importancia de esta identidad, negada o puesta en duda por tantos intérpretes, no será inútil ensayar una demostración más detenida y analítica.

A) Como primera razón y fundamento de las razones siguientes, no es justo omitir que en todo el capítulo XII se expresa hasta ocho veces, y siempre con frases propias, la maternidad de la Mujer. Si se tratase de expresiones enigmáticas o jeroglíficas, habría lugar para entender simbólicamente tales expresiones; mas tratándose de frases propias y tantas veces repetidas y variadas, no es lícito apelar a una significación simbólica o metafórica, a no ser por razones muy apremiantes. Tales razones aquí no existen, o son de ningún valor. De consiguiente, la maternidad de la Mujer es una maternidad propia. Y como el Hijo de la Mujer es, evidentemente, Cristo, consiguientemente, su Madre es la Virgen María.

B) Las ediciones y versiones modernas de la Escritura más esmeradas, que anotan las citas o alusiones del Antiguo Testamento en el Nuevo, en el capítulo XII del Apocalipsis señalan repetidas veces la alusión manifiesta que se hace al Proto-Evangelio. Y con razón. Los elementos característicos del Proto-Evangelio son, en efecto: la serpiente, «la Mujer» y su «Descendencia», la cabeza de la serpiente quebrantada por la «Descendencia de la Mujer», y la planta de esta «Descendencia» quebrantada a su vez por la serpiente. Ahora bien; todos estos elementos, y propiamente solos ellos, reaparecen en el Apocalipsis, como antes hemos notado. Es, por tanto, uno mismo el significado de ambos pasajes. Y como evidentemente es una misma la serpiente, una misma la doble «Descendencia de la Mujer», unas mismas las enemistades y una misma la lucha, luego igualmente es una misma la Mujer de ambos pasajes. Luego en uno y en otro es siempre la Virgen María.— Esta razón, unida a la precedente y confirmada por las siguientes, hace, a nuestro juicio, moralmente cierta la identificación. Y si, saliendo de los límites de la Teología bíblica, consultásemos ahora los documentos de la Tradición patrística, entonces, a la luz de la Teología integral, no dudaríamos de calificar (siempre según nuestra opinión particular y privada) esta identificación de teológicamente cierta.

C) Sin duda que algunos rasgos de la Mujer parecen, a primera vista, ajenos de la Santísima Virgen y más propios de la Iglesia. Con todo, bien considerados, no sólo no destruyen la tesis establecida, sino antes bien la corroboran. Analicémoslos en particular. Pero antes no es inútil repetir que semejantes dificultades, aun cuando tuvieran algún valor, con todo, para poder destruír la tesis establecida, habrían de tener fuerza suficiente que contrapesase las razones precedentes, lo cual, evidentemente, distan mucho de hacer.

Los dos rasgos principales que pueden aducirse para identificar la Mujer con la Iglesia son los dolores y voces de su parto, y su fuga al desierto. Ahora bien; ambos rasgos son manifiestamente simbólicos (sobre todo el segundo), y además reproducen expresiones del Antiguo Testamento (sobre todo el primero), en las cuales citas *verbales* nunca hay que extremar la significación de las palabras. Luego su dificultad u oscuridad, de orden meramente exegético, no es razón suficiente para contrarrestar el valor de las expresiones propias y de las citas *reales* del Antiguo Testamento.

Esta consideración previa es ya suficiente para desvanecer la dificultad. Pero hay más: estos rasgos no sólo no debilitan nuestra tesis, sino que la corroboran. Basta, para convencerse, estudiarlos más en particular.

Los dolores del parto, que en la Iglesia apenas pueden justificarse razonablemente, tienen en la Virgen María una verificación sorprendentemente exacta. En efecto; el Apocalipsis no presenta simplemente a la Mujer como la Madre natural de la persona física de Jesús, sino más bien como Madre del Redentor en cuanto tal, con todos los cuidados, penas y agonías que esta maternidad, moral y física a la vez, lleva consigo. Además, y esta consideración parece decisiva, el mismo Apocalipsis declara expresamente que la «Descendencia de la mujer», a más de la persona de Jesús, incluye también a todos los Santos, cuya maternidad fué sin duda dolorosísima para el Corazón de María. Luego lo que se aducía como dificultad se convierte en razón positiva, como se verá más claramente aún, por lo que después diremos de la Mariología del Apocalipsis.

El otro rasgo, de la fuga al desierto con las dos alas de la grande águila es, por su simbolismo casi enigmático, más oscuro para la exégesis que dificultoso para nuestra tesis; y no significa, en definitiva, otra cosa sino que la Mujer queda ilesa de presente y asegurada para en adelante, de los ataques de la serpiente, que fracasa por completo; lo cual se verifica con toda propiedad en la Virgen por su total exención del pecado y, señaladamente, por su Concepción Inmaculada.

D) Todas estas razones adquieren nueva fuerza si se considera que el autor del Apocalipsis es el Discípulo amado; a quien el divino Maestro confió al morir el cuidado de su Madre, a la cual, desde entonces, miró

siempre Juan como a su propia madre, y recibió agradecido en su propia casa. Su inteligencia, por tanto, que tan íntimo conocimiento había adquirido de las excelencias de María, y su corazón, que la amaba con cariño entrañablemente filial, estaban admirablemente predispuestos y como propensos para meditar y dar a conocer sus excelsas prerrogativas. Y al ofrecerle ocasión tan propicia la alusión, o más bien, reproducción del Proto-Evangelio, que a voces habla de María, no es de creer que el hijo querido y privilegiado apartase los ojos de la visión atrayente de su madre para fijarlos en otro objeto. Reproducir un hijo todos los elementos del Proto-Evangelio, excluyendo deliberadamente a su madre, que tan principal parte tiene en él, es un absurdo psicológico y moral, que no puede admitirse.

E) Como simple confirmación secundaria, es justo consignar que todo el capítulo, entendido de la Virgen, tiene perfecta cohesión y unidad, exegética y teológica, y abarca, además, los principales puntos de la Teología mariana, lo cual no deja de ser una comprobación o verificación atendible de la solidez de nuestra tesis.

Si después de todo esto quedase aún alguna dificultad, ésta desaparecería admitiendo, además de la significación primaria, otra secundaria, relativa a la Iglesia; de suerte que los rasgos de las dos significaciones, combinados y como fundidos a veces en uno solo, diesen una imagen compuesta, que en su parte principal representase a María y en su parte secundaria se refiriese a la Iglesia. No quiere esto decir que las dos imágenes se confundiesen y que su significación resultase incierta o ambigua; pues en este caso, como en otros muchos, no raros en la Escritura, la significación primaria sería directa e inmediata; la secundaria, indirecta y mediata. A la significación primaria pertenecerían los rasgos en su casi totalidad; a la secundaria, algunos pocos, menos importantes (1).

II.—El Proto-Evangelio a la luz del Apocalipsis.

LA MARIOLOGÍA DEL GÉNESIS, ILUSTRADA POR EL APOCALIPSIS

La mutua iluminación del Génesis y del Apocalipsis no es una petición de principio. Cada uno de los dos documentos tiene su luz propia y distinta. La luz del Génesis es absoluta y primaria, si bien menos intensa; la del Apocalipsis, aunque hipotética, es más brillante. A la luz del Génesis se demuestra la identidad personal; a la luz del Apocalipsis se muestran más espléndidas las excelencias y prerrogativas ya anunciadas o bosquejadas en el Proto-Evangelio. Asegurada ya a la luz del Génesis la identidad personal

(1) Cf. San Agustín, Allo, ll. cc.

de «la Mujer», estudiemos ahora el mayor esplendor o relieve que la luz del Apocalipsis comunica a la Mariología del Proto-Evangelio.

En tres secciones dividiremos esta segunda parte de nuestro estudio: 1) en la primera estudiaremos la maternidad divina de María y su perpetua virginidad; 2) en la segunda, su Concepción Inmaculada y, generalmente, su universal exención de todo pecado; 3) en la tercera, sus dos prerrogativas afines de Madre espiritual de los fieles y Corredentora de los hombres. Por vía de conclusión contemplaremos la gloria eminente de María, cual la proclaman los símbolos radiantes del Apocalipsis.

I.—María, Madre de Dios y Virgen.

Que la Mujer sea Madre del Reparador, en el Génesis sólo se indica con la expresión «Descendencia de la Mujer», con que se designa al prometido Redentor; expresión clara, sin duda, pero no tanto como las variadas expresiones con que en el Apocalipsis se designa esta maternidad. Aquí, en efecto, se consigna, como por grados, primero, la preñez de la Mujer; luego, su proximidad al parto; después, el parto mismo, y por fin se designa a la Madre, como con nombre propio, «la Mujer que dió a luz al Varón». Esta coherencia de expresiones, como antes hemos advertido, no es frecuente en el Apocalipsis, sobre todo cuando se trata de imágenes meramente simbólicas. Se trata aquí, por tanto, de una maternidad propia.

Que tal maternidad sea divina, en el Génesis apenas se insinúa; en el Apocalipsis, en cambio, la divinidad del Hijo de la Mujer está gloriosamente proclamada, como nadie duda. Por consiguiente, la maternidad de la Mujer es, según el Apocalipsis, estrictamente divina. Sin salir del capítulo XII, aquellas misteriosas palabras: «Y fué arrebatado su Hijo (y trasladado) a Dios y a su trono», no significan meramente que el Hijo fué puesto en seguridad, lejos de los asaltos de la serpiente, como se dice de la Mujer, sino que recibió honores divinos, lo cual es exclusivo de Dios. Esto, sin duda alguna, significa el ser trasladado y encumbrado al trono de Dios, que no es otra cosa que ser asociado con perfecta igualdad a su incomunicable realeza divina. A la luz de esta expresión inequívoca debe interpretarse la precedente «ser arrebatado a Dios», que, si exegéticamente no es tan clara, es de mayores quilates teológicos; y una vez determinada su significación, quiere decir no meramente que el Hijo fué trasladado a donde está Dios, sino elevado a la gloria de Dios, al igual del mismo Dios.

Además de la divinidad, se confiesa la dignidad mesiánica del Hijo de la Mujer, cuando se dice de él que «ha de pastorear (o regir) todas las gentes con cetro de hierro», alusión manifiesta al salmo II (v. 9), literal y exclusivamente mesiánico. Y como en este mismo Salmo se contiene tan clara-

mente la divinidad del Mesías, indirectamente en el Apocalipsis también se confiesa la misma divinidad del Hijo de la Mujer, la cual, por lo mismo, es Madre de Dios.

Pero lo más característico del Apocalipsis no es la realidad o carácter divino de la maternidad de la Mujer; otros pasajes bíblicos hay en que lo uno y lo otro se expresa con mayor claridad. Lo propio y característico del Apocalipsis es que la Mujer, desde el primer momento, desde su primera aparición, antes de que se hable de su victoria sobre la serpiente, se muestra ya como Madre de Dios, revestida por esto de toda la gloria y majestad que a tal Madre corresponde: envuelta en esplendores de luz, émula de los rayos del sol; posando sus plantas sobre la luna, como sobre escabel de gloria; coronada su frente con diadema de estrellas, como de perlas y brillantes celestes. ¿Qué otra figura, fuera de la de Dios, aparece en el Apocalipsis tan esplendorosa y regia, tan envuelta en los fulgores santos de la divinidad? Ninguna. Sólo la gloria divina del Cordero sobrepuja la gloria de la Mujer. ¿Y por qué? Porque ya desde el primer instante aparece *in utero habens* llevando en su seno inmaculado un fruto divino, del cual, como de foco, proceden estos fulgores radiantes de divinidad. Lo cual quiere decir, no ya solamente que el Hijo de la Mujer es al mismo tiempo Hijo de Dios, y que ella, su Madre, en todo el sentido de la palabra es, consiguientemente, Madre de Dios, sino, y principalmente, que esta divina maternidad es como el carácter distintivo de la Mujer y toda la razón de su existencia; y que ya desde la eternidad, entre los esplendores de la luz increada, existía en la mente y en el corazón de Dios la imagen de la Mujer, como Madre del Hijo de Dios. María era eternamente predestinada para Madre de Dios; y esta excelsa dignidad, inherente a su persona e inseparable de ella, era el origen y primera raíz de todas sus grandezas y prerrogativas.

La virginidad de la Mujer, tanto en el Génesis como en el Apocalipsis, sólo se insinúa o se designa negativamente. En efecto; en ninguno de los dos documentos se hace la menor mención o alusión al padre humano del Hijo; y, por otra parte, en uno y otro se da tanto relieve a la Madre, sobre todo en el Apocalipsis, que hace imposible la existencia de un padre humano, cuyos paternos derechos tan injustamente se desconocerían. Además, hay en el Apocalipsis un rasgo, que no conviene desperdiciar, y es la cita mencionada del salmo II, en que el Mesías se presenta como Hijo de Dios, llamado así con tanto énfasis, que excluye la coexistencia de un padre terreno, sobre todo si se tiene en cuenta que el que celebra esta filiación divina del Mesías es David, de cuyo linaje había de nacer.

2.—Inmaculada Concepción y exención universal de pecado.

En el Proto-Evangelio la Concepción Inmaculada de la Mujer, y, generalmente, su universal exención de pecado, se expresa con dos rasgos correlativos: la asociación de la Mujer a su «Descendencia» y su hostilidad perpetua con la serpiente. Ambos rasgos, sobre todo el segundo, quedan notablemente reforzados en el Apocalipsis.

La asociación de María a su Hijo es en el Apocalipsis tan íntima y completa, que al principio los dos adversarios que se presentan, uno en frente de otro, son la Mujer y el dragón. Claro está, por el contexto, que el dragón se proponía asaltar a la Mujer, no tanto por ella, cuanto por el Hijo que llevaba en el seno; pero esto mismo revela tanta compenetración entre la Madre y el Hijo, que es indiferente hacer la guerra a cualquiera de los dos. Y esta asociación de la Madre al Hijo es también completa extensivamente, pues ya desde el principio, desde la primera aparición de la Mujer, ésta con el Hijo está en actitud hostil contra el dragón.

Esta hostilidad es la que principalmente adquiere en el Apocalipsis mayor relieve. Mientras en el Génesis sólo se dice explícitamente que Dios pondrá enemistad entre la serpiente y la Mujer, en el Apocalipsis, en cambio, se pinta al vivo esta hostilidad, en la cual la Mujer, antes del nacimiento del Hijo, parece tener la íntegra representación. Y no sólo se describe la hostilidad, sino también la completa inutilidad de los ataques del dragón contra la Mujer, cuya evasión se narra dos veces y se representa con rasgos, en extremo simbólicos, pero clarísimos, en su significación esencial. En efecto; «el dragón se pone frente a la Mujer»; pero «la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios». «El dragón... persiguió a la Mujer que había dado a luz al Varón. Mas fuéronle dadas a la Mujer las dos alas de la grande águila, para que volase al desierto, a su propio lugar... lejos de la presencia de la serpiente. Y la serpiente arrojó de su boca agua tras la Mujer como un río, para arrastrarla con su corriente. Mas la tierra socorrió a la Mujer, y abrió la tierra su boca y absorbió el río que había arrojado el dragón de su boca. Y se enfureció el dragón contra la Mujer.» Mas inútilmente. Desesperado de alcanzar ya a la Mujer, «se fué a hacer guerra a los demás de su «Descendencia». Verdaderamente, apenas se podía pintar con más vivos colores la saña encarnizada del dragón contra la Mujer y la completa evasión de la Mujer, siempre y en todo invulnerable a los tiros de la serpiente.

Conviene, con todo, notar más en concreto que esta invulnerabilidad de

la Mujer incluye, en general, su exención de todo pecado, y en especial su Concepción Inmaculada.

La exención universal consta del tenor mismo de las expresiones ilimitadas y de las repetidas veces que se dice haber quedado la Mujer ilesa de los asaltos de la serpiente, y quedar definitivamente a resguardo de ellos para en adelante, sin que, por otra parte, haya el menor indicio de que, ni siquiera transitoriamente o en lo más mínimo, haya recibido la Mujer la más ligera lesión de la serpiente. Antes del primer asalto aparece ya la Mujer vestida del sol, posando sus plantas sobre la luna, coronada de estrellas; en esta primera aparición el dragón sólo está en actitud expectativa, que luego sale doblemente frustrada. Después del último ataque, la serpiente queda rabiosa contra la Mujer, y revuelve sus iras contra el resto de su «Descendencia»; lo cual indica que en todos sus ataques ha fracasado, y que, desesperado ya de alcanzar a la Mujer, se resuelve a dirigir sus ataques a otra parte con más esperanzas de resultado.

La Concepción Inmaculada, además de ser una consecuencia de esta exención universal, está insinuada particularmente en la alusión que se hace al pecado original, cuando se dice que «fué derrocado el gran dragón, *la serpiente antigua*, que se llama Diablo y Satanás, que seduce al mundo entero». Esta serpiente antigua, que seduce al mundo entero, es la serpiente infernal, que en el paraíso de una vez sedujo a todo el linaje humano, a excepción de la nueva Mujer, que siempre estuvo en guerra con ella, siempre fuera del alcance de sus tiros.

Pero esta victoria la debe la Virgen, lo mismo que todos los que vencen a la serpiente, a la «sangre del Cordero». Esta expresión del Apocalipsis es por muchos conceptos digna de atención en este lugar. Primeramente, parece inspirada en ella aquella otra de la Iglesia en la oración de la fiesta de la Inmaculada Concepción: «Qui ex morte Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti...» En segundo lugar, llama la atención que en medio de la victoria más completa y gloriosa del Hijo de la Mujer sobre la serpiente, se hable de la «sangre del Cordero», esto es, de la muerte del Hijo. Es que, precisamente muriendo, y derramando su sangre, como cordero sacrificado, venció y triunfó. Y como el triunfo del Hijo es el primero de que aquí se habla, se indica con esto con bastante claridad que todas las otras victorias, las de la Mujer y de los demás de su Descendencia, son fruto de esta primera victoria del Hijo de la Mujer. Por fin, esta sangre del Cordero es otra alusión al Proto-Evangelio, donde se dice que, si la Descendencia quebrantará la cabeza a la serpiente, será, en cambio, quebrantada la planta de su pie: nueva confirmación de la identidad de la Mujer y de la relación de su victoria con el pecado original.

Si la victoria de la Mujer se debe a la sangre del Cordero, su extensión

alcanza toda la vida de la Virgen. Lo mismo que los demás de su «Descendencia», que vencen a la serpiente «guardando los mandamientos de Dios y manteniendo el testimonio de Jesús» y «en virtud de la palabra de su testimonio, hasta despreciar su vida y arrostrar la muerte», la Virgen vence a la serpiente desde el primer instante de su vida hasta el fin de ella, con lo cual se muestra exenta de la mancha original y de toda falta actual y personal y rica además de las más heroicas virtudes.

3.—Madre espiritual de los Santos y Corredentora de los hombres.

Las precedentes excelencias y prerrogativas de la Mujer, expresadas ya o insinuadas en el Proto-Evangelio, reciben, a no dudarlo, nueva luz y confirmación del Apocalipsis; pero estos dos nuevos títulos de Madre y Corredentora de los hombres, tan gloriosos para la Virgen, acaso en ningún otro lugar de la Escritura estén tan explícitamente expresados. Y aun cuando no se sacase otra ventaja de haber identificado la Mujer del Apocalipsis con la del Proto-Evangelio que ésta, no sería poco el provecho que de ella sacaría la Mariología. Y nosotros nos daríamos por muy bien pagados de nuestro trabajo.

A) Maternidad espiritual y universal.—Primeramente, María es Madre espiritual de todos los hombres que están en Cristo Jesús. La expresión de que se vale el Profeta para significar a los santos, «los restantes de su Descendencia», es de tal claridad, que no deja lugar a la menor duda. Pero conviene no quedar en la superficie, contentos con esta primera claridad, por suficiente que sea. La luz no está reñida con la profundidad y la plenitud.

Desde su primera presentación, María es ya Madre, que lleva en su seno un fruto misterioso. Este fruto es el Hijo Varón, que luego da a luz, y que parece agotar toda su fecundidad maternal. Ya no se habla más, en efecto, de nueva concepción, ni de nuevo parto. Más aún, después se designa a la Mujer, como definiéndola o dándole un nombre propio, llamándola con doble determinación «*la* Mujer que dió a luz *al* Varón». Ya en el himno del triunfo, cantado en el cielo, se ha celebrado la victoria de los «hermanos, que, despreciando la vida y arrostrando la muerte, han vencido en virtud de la sangre del Cordero y con la palabra de su testimonio»: éstos, celebrados aquí con antelación, son los mismos que después son llamados «los restantes de la Descendencia de la Mujer»: y, sin embargo, la Mujer sigue siendo siempre «la que dió a luz al Varón». Esta misteriosa unidad y multiplicidad de la maternidad de la Mujer está admirablemente expresada en la frase «los restantes de la Descendencia de la Mujer». Sin apelar aquí a la profunda reflexión y originalísima argumentación del Apóstol San Pablo

(Gal., 3, 16-17), ya la misma expresión del apocalipsis señala la unidad al hablar de la Descendencia en singular, sobre todo no habiendo precedido sino un parto, y no menos la multiplicidad, al hablar de los demás de la Descendencia. Todo lo cual quiere decir, sobre todo si se recuerda el Proto-Evangelio y la unidad del Cristo místico en San Pablo, que el Hijo que dió a luz la Mujer, si por una parte es principalmente el Hijo de Dios, por otra contiene también a todos los hombres místicamente incluídos en él, y que en virtud de esta inclusión participan de la filiación de la Mujer, como participan de la filiación adoptiva de Dios. «Los demás» suponen uno precedente, incluído por título de primacía en la Descendencia, que ha de ser una misma, para que el uno y los restantes formen una Descendencia singular.

El pasaje que vamos a citar, para demostrar que la Virgen es Corredentora de los hombres, es al mismo tiempo inequívoca confirmación de su maternidad espiritual.

B) Corredentora de los hombres.—«La Mujer estaba encinta, y daba voces por los dolores y torturas del parto». Este rasgo, que a muchos ha desconcertado en su interpretación, es precisamente uno de los más característicos de la Mujer. No es fácil negocio agotar su fecundidad: procuraremos, a los menos, recoger sus principales enseñanzas.

Primeramente, es justo advertir que en la estructura gramatical del original griego, la frase «estaba encinta» está más estrechamente unida a lo que precede que no a lo que sigue: «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol... y estando encinta: y da voces...». Lo cual significa que esta preñez, virtualmente doble, como hemos indicado, es una de las grandes glorias, o mejor, la gloria fundamental de la Mujer. Si después da gritos de dolor, las torturas del parto no son los dolores vulgares de las hijas de Eva, que la nueva Mujer no conoció en su parto virginal de la persona física de Jesús. Son los dolores de otro parto. La Mujer, ante la cual está el dragón como a punto de acometer, da a luz a la Descendencia que va a luchar contra él; Descendencia esencialmente luchadora; Descendencia que incluye al Varón, al Cordero que va a derramar su sangre, y a los demás, a los hermanos, que van a arrostrar la muerte por el testimonio de Jesús. Esto quiere decir que la Mujer no es meramente Madre de la persona física de Jesús, sino Madre del Redentor en cuanto tal, de cuyos dolores y luchas participa no menos que del fruto de su victoria; Madre también de los redimidos en cuanto tales, cuya muerte, muerte de hijos, le traspasa el Corazón materno ya desde el parto mismo, como que los da a luz luchadores hasta morir. «Los demás de la Descendecia» vencen muriendo, porque el primero de la misma Descendencia derramó antes su sangre por ellos; pero todas estas victorias de sangre incluídas en el parto de la Mujer son las que le arrancan los gritos simbólicos de su dolor materno,

y las que sellan, por decirlo así, su doblada participación en la Redención de Cristo: participación en los dolores fecundos del Redentor, y participación en el fruto doloroso de los redimidos. Por cuya doblada participación tiene justo derecho la Mujer a ser considerada como íntimamente unida a la obra de la Redención: a ser llamada Corredentora con Cristo de los hombres.

Hemos notado anteriormente que la muerte sangrienta del Cordero es la mordedura que la serpiente logró dar a la descendencia de la Mujer; mordedura en el pie solamente, porque no había de destruír definitivamente su persona, ni arruinar su obra, pero mordedura, al fin, mortal, como de serpiente tan infernalmente venenosa. De semejante manera podemos decir que estos dolores y torturas del parto de la Mujer son la parte que le cupo en la mordedura de la serpiente, de la cual, si por su Hijo y en su Hijo alcanzó victoria hasta quebrantarle la cabeza, no por eso dejó de recibir en cierta manera su mordedura, no la del pecado, como tampoco fué tal la de su Hijo, sino la de los dolores que habían de expiar el pecado y redimir a los pecadores.

Conclusión.

LA GLORIA DE LA MUJER

«La Mujer» es una gran señal aparecida en el cielo. Esta Mujer misteriosa es, ciertamente, una persona física: es la Madre virginal de Jesús; pero su significación, su simbolismo, su misterio, la hacen una señal, señal grande, señal que aparece en el cielo. También el dragón es una señal que se muestra en el cielo; pero el dragón es derribado de él, la mujer no; el dragón es simplemente una señal; la Mujer es una gran señal. Y si el dragón es una señal porque simboliza y encierra en sí toda la potencia del mal, todo el ejército de los enemigos de Dios, la Mujer, que aparece en frente del dragón, como gran señal, representa y encierra en sí, en virtud del fruto que lleva en su seno, toda la potencia del bien, todo el bando de los fieles de Dios. Este gran simbolismo de la Mujer es una admirable imagen, no sólo de la excelsa e incomunicable dignidad de la Mujer, sino de su representación en la historia de la Redención, en la historia divina. Por eso no causa maravilla la descripción con visos y reflejos de divinidad que de ella hace el vidente. Cualquiera que sea la significación precisa del Sol, que la reviste, de la Luna, que la sostiene, de las Estrellas, que ciñen sus sienes, no puede negarse que son una expresión simbólica, la más grandiosa que podía imaginar el vidente, de la regia majestad de la Mujer: de su manto de luz, de su trono de luz, de su corona de luz. Y ¿por qué no admitir también que estos símbolos grandiosos expresan el señorío e imperio de

la Mujer sobre la creación entera, cuyos más espléndidos representantes están humildemente destinados a su servicio?

Pero esta gloria de la Mujer no es una prerrogativa aislada o particular, sino una suma o resultado de todas sus excelencias y la exhibición de su eterna predestinación a todas ellas.

Ya hemos notado antes la conexión de esta gloria con su divina maternidad. Si la Mujer excede tanto los límites en que el Apocalipsis encierra a todas las demás criaturas, es porque aparece llevando en su seno al Hijo de Dios, foco de luz divina, cuyos rayos la envuelven. Si aparece única, Madre sin varón, más bien Madre del Varón, es porque su maternidad no está subordinada a una paternidad terrena; para fecundarla bástale la acción divina del Espíritu Santo, calor fecundante, fuerza de poder y de amor infinito, que se irradia de la Luz eterna que lleva en su seno. Si toda ella se muestra revestida de luz celeste, y enfrente del dragón, símbolo de las tinieblas y del mal, representa a la potencia de la luz y del bien, es porque, Inmaculada desde su Concepción, se mantiene perpetuamente exenta del influjo tenebroso de la serpiente, de cuya amistad nunca participa, a cuyas iras nunca sucumbe. Si da gritos de dolor, los da en medio de su gloria luminosa, sin menoscabo ni eclipse; los da circundada por la gloria de Corredentora, que le arranca gritos de dolor por la sangre y la muerte de toda su Descendencia. Pero este dolor, lejos de significar una derrota o una mínima defección, son la participación más gloriosa en la victoria de su Descendencia íntegra sobre la serpiente. Así que en esta gloria se dan la mano la maternidad divina y virginal con la pureza inmaculada y perpetua, que la prepara, y con la maternidad espiritual y dolorosa, que la sigue y la corona.

Esta gloriosa historia de la Mujer no comienza con su existencia terrena, ni con el principio de los tiempos: desde toda la eternidad existe en la mente divina, eternamente predestinada a toda esta gloria; predestinación incomparable, predestinación vinculada a la del Redentor su Hijo, predestinación que corrobora las prerrogativas que integran su gloria y realza la significación histórica de la Mujer en la concepción y realización de los planes divinos de la Redención y salud del linaje humano. Al lado del Redentor, el primero de los predestinados y principio de toda predestinación, ocupa el primer lugar, eminente y único, la Mujer que, dándole a luz, le incorpora en el linaje humano, o más bien incorpora en él a todos los hombres: hecha con un solo parto, incontaminado, virginal y divino, Madre del Redentor y Madre de los redimidos, Madre de Dios y Madre de los hombres.

José M. Bover, S. J.

LITERATURA TEOLÓGICA

EN LAS OPOSICIONES ECLESIÁSTICAS ANTIGUAS

I

El primer libro teológico sobre Oposiciones.

Del ilustre jesuita Juan Martínez de Ripalda, último confesor del Conde-Duque de Olivares, hace el P. Bernardo I. Otten, en su hermosa obra *A Manual of the History of Dogmas* (II, 483) el siguiente elogio: En la primera mitad del siglo XVII granjeáronse gran renombre otros tres teólogos de la Compañía de Jesús: Ruiz de Montoya, Martínez de Ripalda y Juan de Lugo. Ripalda, profesor de Teología en Salamanca, es considerado por muchos como uno de los mayores teólogos postridentinos. Su obra más celebrada se intitula *De Ente supernaturali*. En un apéndice de ella hizo una completa refutación de los errores de Bayo. El tratado de la redención y el de la gracia produjeron tal impresión que le merecieron el dictado del «Cirilo de los tiempos modernos».

Otros varios libros compuso en que dejó huellas indelebles de su poderoso ingenio. Uno de ellos, intitulado *Brevis Expositio Litterae Magistri Sententiarum* obtuvo extraordinaria aceptación así por su doctrina como por su utilidad. La *Biografía Eclesiástica Completa* (t. XXII, 179-182), que estuvo desdichadísima al escribir el artículo del P. Ripalda, afirma de él que estampó en Burgos, año de 1634, un libro pequeño de *Ente Superficiali* (sic). «Mas grande, añade, notable y afamada es la obra del mismo autor, que bajo el título de *Brevem expositionem litterae Magistri Sententiarum...*, imprimió en Lyon, Gabriel Boissat en 1634, en 8.°» Todo aquí se halla trastrocado: el libro a que alude en primer término se llama de *Ente Supernaturali* y no se estampó en Burgos, como atestigua la Biografía, por haber traducido mal *Burdigalae*, que no es Burgos, sino Burdeos; mientras que la *Brevis Expositio* es un tomo en 8.° mucho más reducido que el infolio *De Ente Supernaturali*, o los infolios porque son dos tomos y un Apéndice, del que nos ha hablado el P. Otten. Su verdadero

título, tal como se lee en la primera edición, reza así: Expositio Brevis | Litterae Magistri Sententiarum | Cum | Quaestionibus Quae Circa Ipsam Moveri Possunt, Et Auctoribus, Qui De Illis Disserunt. | Auctore Patre Ioanne Martinez De Ripalda | *e Societate Iesu, pro eadem Societate in Salmanticensi Academia* | *Theologiae publico professore, et apud Supremum Fidei* | *Senatum Censore.* | Ad Illustrissimum Dominum Don (sic) Ioannem | de Ziriza, Marchionem de Montejaso, a consilio armorum Philippi | IIII. Hispaniarum Regis, Ribera, & Azanchal Iacobaeum | Commendatarium. | (dibujito) | Salmanticae. | Ex officina Hyacinthi Tabernier *Universitatis* | *Typographi.* Anno M. DC. XXXV. En 8.º de 194 × 138 mm. 8 hs. s. f.+1-494 págs. texto.

El P. Ghellinc indica en *Le Mouvement Théologique du XII Siècle* (pág. 168) que tal vez sea Ripalda el único jesuíta que haya escrito sobre las Sentencias de Lombardo. Verdad es que, como nota Uriarte (1), «Nicolás Antonio asegura que el P. Arriaga, S. J. imprimió *Brevis expositio literae Magistri Sententiarum*... Lugduni, post alias editiones, anno 1638, en 8.º (II, 261); pero sin género de duda que se equivocó, según lo advirtieron ya Backer (I, 295) y Sommervogel (I, 581). Es tanto más notable su equivocación cuanto que, con referencia a la misma obra y a la misma edición, nos había dicho anteriormente el mismo Nicolás Antonio que el Padre Juan Martínez de Ripalda posteritatem cogitans varia elucubravit, nempe... Brevem expositionem literae Magistri Sententiarum... Lugduni per Gabrielem Boissat, 1636 en 8.º (I, 736)» y prosigue Uriarte: «Otra equivocación o descuido. Cita Barbier una *Brevis expositio literae magistri Sententiarum*, etc., Coloniae 1635 en 8.º y añade al pie: Auct. P. Joanne Martínez, jesuíta (IV, 1173). De las numerosas ediciones de la *Brevis Expositio* no hay ninguna anónima; ninguno tampoco de los opositores a prebendas o cátedras de teología, en lo antiguo, sobre todo, que no estuviese harto de saber que su verdadero autor era el famoso P. Martínez de Ripalda.»

No compuso este preclaro jesuíta propiamente un Comentario al Maestro, como quiere Schwane, *Histoire des Dogmes* (VI, 34), sino una exposición de su doctrina. Non commentatorem Magistri sed sincerum ipsius doctrinae ago enarratorem, afirma Ripalda. Prometió que publicaría unos

---

(1) *Obras Anónimas y Seudónimas de Autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Antigua Asistencia Española:* número 3.761.

Comentarios sobre Lombardo si se acogía con benevolencia la Breve Exposición; pero, a pesar de haberse purificado la condición, no cumplió su promesa.

II

La Brevis Expositio no sufrió interpolaciones.

En un libro de Fabián y Fuero, del que hablaremos después, se leen estas palabras: «En las últimas impresiones del Ripalda no sólo han ido aumentando las cuestiones a las que este expositor del Maestro puso en sus catálogos, sino que han cuidado o los impresores o algún otro menos bien instruido de repetir unas mismas cuestiones en tantas distinciones que es moralmente imposible que en uno de los tres piques no se pueda excitar alguna de ellas, y aun saben bien los estudiantes que en llevando aprendido un pequeño número de Disputas, que creo no llegan a treinta, y no ignoran ellos cuáles son, no sólo es regular sino cierto físicamente que ha de tocarle alguna, y así un opositor con esta corta prevención y con argumentos y lección que otros le hacen sale de sus funciones y logra un Curato que no merece.» Lamentaciones son estas que también hallaron eco en la pluma del Sr. Lorenzana, según diremos.

Francamente no sabemos a qué ediciones de Ripalda pueda aludir el Sr. Fabián y Fuero. Juan Martínez de Ripalda murió en Madrid en 26 de abril de 1648, y no en 1652, como equivocadamente se afirma en la *Memoria Histórica de la Universidad de Salamanca*, por D. Alejandro Vidal y Díaz (pág. 537). En su vida se hicieron tres ediciones de la Breve Exposición; una en Salamanca en 1635; otra el mismo año en Colonia; y la tercera en Lyon en 1636 que, al decir de Uriarte, es la misma que la de Lyon de 1638, fuera de la portada. El título de la tercera decía: Brevis Exposinio... Editio Postrema, | Ab ipsomet Authore recognita, et emendata. | Cuf tunc demum necessarii Indices accedunt. | (Flor de Lis) | Lugduni, | Sumptib. Gabrielis Boissat, & soc. | (línea encarnada) | M. DC. XXXVI. | Cum Superiorum Permissu. Las enmiendas hechas apenas se advierten y se asemejan a las del epígrafe, en que se cambia Expositio Brevis en Brevis Expositio. Las ediciones de 1737 y 1772, últimas que pudo conocer Fabián y Fuero provenían de Venecia. Cotejadas con las primeras de 1575 y 1636, no se observan discrepancias en el número de las cuestiones que contienen; se reproducen éstas en unas y otras de la misma manera. No hubo, pues, mano aleve que interpolara las postreras impresiones.

Sin duda el futuro Arzobispo de Valencia hablaba de memoria y trabucó las especies. Y si se hubiera detenido a leer la advertencia del egregio teólogo jesuíta habría encontrado explicación a lo que tanto le disgustaba. Decía en ella Ripalda que si proponía frecuentemente una misma cuestión en diversas distinciones lo hacía por estas dos razones: 1.ª Porque tal era la costumbre entre los comentadores del Maestro y de Santo Tomás; por ejemplo: la cuestión de si el hábito constituye toda la causa de obrar, unos la tratan en la primera parte al examinar la virtud y actividad del lumen gloriae; otros en la primera de la segunda al discutir los hábitos y virtudes sobrenaturales en general, y no faltan quienes la diluciden en la segunda de la segunda cuando hablan del hábito de la caridad. 2.ª Porque una misma cuestión pertenece a la doctrina de diversas distinciones, que debe ilustrarse, esto es, o a la conclusión, o a las pruebas, o a los corolarios, o a la solución de argumentos. Ni hace al caso que el Maestro no la suscite en la distinción que nosotros la suscitamos; por que aquél examina todas las distinciones; y para no repetirse no trata de ella sino una sola vez; pero el opositor, que se encarga de exponer una distinción, bien puede discutir en ella sobre aquella cuestión o cuestiones que se derivan de su materia, porque en otra parte no se le ofrecerá ocasión de explicarlas.

Las razones de Ripalda no carecen de fuerza. No hay que desconocer que en este método podían cometerse abusos, como lo indicó, antes que Fabián y Fuero, el dominico F. Antonio Salcedo, en un libro del que hemos de tratar; pero podían también precaverse, como se hacía en los concursos de Toledo, exigiendo la exposición de toda la letra de la distinción tocada en suerte y el enlace con ella de la cuestión que había de sustentarse en el público certamen.

III

Origen, análisis y resultado de la Brevis Expositio.

Explicaba teología por la Compañía en la Universidad de Salamanca, en 1634, el P. Martínez de Ripalda: «Pro Societate in Salmaticensi Academia Theologiae publicae Professor». Quiere decir que no dependía de la Universidad sino del Colegio jesuítico; mas por una concesión de aquélla, o mejor, por un pacto entre universitarios y jesuítas, tenía la clase en su recinto. Su fama como maestro era inmensa. Nicolás Antonio apunta que «celebris devenit professor theologicarum in ipso Salmantino gymnasio».

Juan Drews escribe que «vix quisquam e Societate Salmanticensis Academiae cathedram majore ingenii splendore illustravit». El P. Henao, contestando al P. Huitado, de los Clérigos menores, que se había desmandado contra Ripalda, advierte que no había conocido teólogo contemporáneo que fuera oído con mayor favor y aplauso... Cuantas veces presidía o argumentaba se le escuchaba como a sumo teólogo y resonaba el aula con grandes aclamaciones. *(De Venerabili Sacramento Eucharistico,* pág. 172, número 106).

Con la democracia que existía en nuestras Universidades, en aquella edad, le pidieron sus discípulos ahincadamente (enixe) que en los días festivos les expusiera el Maestro de las Sentencias; la demanda parecía muy puesta en razón. Para los beneficios eclesiásticos, becas de Colegios, Cátedras y Canonicatos se requería un examen en que debían exponer, con veinticuatro horas de preparación, una de las distinciones del Maestro, que les cupiera en suerte. La cortedad del tiempo, zozobras del examen, ignorancia o escaso conocimiento de Lombardo les ponía en duros aprietos. Había flores bellas en las Sentencias, pero envueltas en maleza, que era preciso desbrozar. Tres cosas principalmente se les hacían dificultosas: explicar el sentido literal del texto; deducir cuestiones para desenvolverlas; conocer autores que las explanasen.

Vencido de los ruegos de sus alumnos, Ripalda declaró en la cátedra al Maestro de las Sentencias. Gustó su trabajo, y fueron tantos los que le demandaron con el fin de copiarlo, que juzgó oportuno, para satisfacer a todos, darlo a los tórculos. Y así lo sacó a luz en 1635. Tres cosas, anuncia él, que ejecutará en la obra: 1.ª, dará la explicación de la letra de Lombardo; 2.ª, propondrá las cuestiones que sobre ella pueden suscitarse; 3.ª, alegará los autores que de las mismas han tratado. En la explicación atendráse a la mente de Lombardo sin perjuicio de esclarecer algunos pasajes oscuros; reducirá las pruebas a forma silogística, siendo esto causa de anunciar explícitamente proposiciones implícitas; referirá en sustancia los testimonios patrísticos; distribuirá la distinción en conclusiones, corolarios y dificultades, anteponiendo o posponiendo lo que juzgue conducente para patentizar el pensamiento de Lombardo, y, por fin, interpretará en el mejor sentido posible ciertas opiniones del Maestro censuradas por los teólogos parisienses. En cuanto a las cuestiones, las deducirá de todo el contexto, cercenará algunas anticuadas y presentará otras nuevas. Los autores repartirá en tres grupos: intérpretes del Maestro, comentadores de Santo Tomás, teólogos independientes.

Ripalda ejecutó puntualmente su propósito, y en esa ejecución debemos distinguir su oficio de expositor, el de intérprete, su originalidad. Como expositor se limita a poner de manifiesto la mente de Lombardo, sin salir fiador ni de sus sentencias, ni de sus pruebas, ni de sus alegaciones, a veces, apócrifas. Hoy la crítica le exigiría que señalara sus defectos; entonces no era, ni con mucho, tan exigente. Donde se muestra, en verdad, intérprete es en la defensa de las proposiciones aventuradas del Maestro (1). Cuando sostiene Lombardo que la caridad es formalmente el Espíritu Santo, se ha de entender que lo es por participación formal, a diferencia de las otras virtudes, pero conservando el carácter de don creado e inherente. Al decir el Maestro que los sacramentos de la Ley Vieja no conferían la justificación, quería significar que no la conferían ex opere operato, al modo de los de la Nueva Ley. Si enseña aquél que la circuncisión remitía los pecados sin infundir la gracia, intenta manifestar que en los justos, que la recibían, no aumentaba la gracia santificante. Ya confiesa, en ocasiones, que algunas opiniones de Lombardo *aegre sustineri posse;* por ejemplo, que el sacerdote excomulgado no consagre el cuerpo y sangre de Cristo. Con todo, lo explica diciendo que se refiere a la oblación del sacrificio que el excomulgado no la ejecuta en nombre de la Iglesia. El teólogo navarro derrocha ingenio para salir airoso de su arriesgada empresa; pero se estrella en la roca inconmovible de la realidad. Sus interpretaciones generalmente no se han aceptado. La originalidad de Ripalda se revela principalmente en las cuestiones y en los autores. Hasta él nadie había tocado con tanta lucidez esos puntos que venían a prestar grande auxilio a los opositores. Suscita todas cuantas cuestiones se discutían en las escuelas, y aun añade de su cosecha algunas nuevas, tal vez demasiado sutiles, como si puede existir en Dios alguna relación eterna y contingente, si se pudo derivar el mérito de los primeros padres en sus sucesores como se derivó el pecado, si sola la unión hipostática bastaría a glorificar sin la visión de Dios, etc. Por lo que mira a los autores, manifiesta la extensión de sus conocimientos y su fino gusto, citando los mejores teólogos antiguos y modernos que trataron las cuestiones que menciona.

---

(1) Migne, P. L., tom. 191, c. 24 dice: Los Maestros de Teología en París, hacia 1700 formaron una lista de artículos que no aprobaban y se convinieron en no enseñarlos. No fué cosa de la Universidad... Ni de ésta ni de ninguna otra Escuela se conoce decreto que los proscriba.

En conjunto, la obra resultó excelente: exponía con meridiana claridad la letra de los libros de las Sentencias, era breve, ordenada, manejable, descubría filones de temas discutibles y mostraba las puras fuentes en que se podía beber la doctrina para desenvolverlos. Llenaba un vacío que hasta entonces se había notado y servía de antorcha luminosa en sus trabajos a los aspirantes a prebendas y beneficios.

No sorprende, por tanto, que se la recibiera con aplauso, se le prodigasen elogios, y se reiterasen sus impresiones. Al P. Caño, Provincial de la Provincia jesuítica de Castilla, escribía el R. P. Vitelleschi, General de la Compañía, en 24 de enero de 1635: «Con mucho gusto concedo licencia para que se estampe el tratado del P. Juan Martínez sobre el Maestro de las Sentencias. Asunto ha sido muy bueno y útil para las ocasiones de leer de oposición.» Y con la misma fecha decía al P. Ripalda: «La licencia que pide para estampar el trabajo que ha hecho sobre el Maestro de las Sentencias, los revisores lo aprueban, y vengo con mucho gusto en que V. R. le imprima, junto con las advertencias y prólogo que me remitió, y fuera de la licencia le doy a V. R. las gracias por la buena elección que ha tenido en escoger asunto tan útil y socorrido. Págueselo Nuestro Señor.» El eminente filósofo escolástico, Juan de Echalaz, Obispo que fué de Mondoñedo y Calahorra, exclamaba lleno de entusiasmo: «O quam suum authorem liber iste delineat! ¡Cómo dibuja a su autor este libro! Denuncia un felicísimo ingenio aun en la exposición de sentencias ajenas, fulgura la claridad en medio de las nieblas del Maestro, la facilidad en lo arduo, la brevedad en las disertaciones prolijas, y maravilla el modo con que suaviza lo áspero y desabrido.» El maestro de Teología Ildefonso de Herrera, definidor de los mínimos de San Francisco de Paula, escribía: relucen en este libro la delicadeza del entendimiento, el estudio intenso, la industria y vigilante solicitud en el trabajo. En la *Historia de la Vida del Hombre* (IV, 267) de Hervás y Panduro se leen las siguientes palabras: «Voet, calvinista y más sabio que Alting en la opinión de los heterodoxos, no juzgó corrompida la Teología en tiempo de Santo Tomás; pues en su biblioteca teológica, tratando de los autores que se deben leer para el estudio de la escolástica propone inmediatamente las sentencias de Lombardo y la Suma de Santo Tomás, en las que se contiene el fundamento de la Teología escolástica. Después propone los libros siguientes diciendo: epítomes de teología cuales son los de Lombardo y Tomás; entre todos recomienda el de Lombardo por Martín (sic) Ripalda y el de la Suma de Tomás por Alagona.» Hasta el P. Alegre, S. J., tan ceñudo e injusto crítico de las obras

de Ripalda desarruga el entrecejo al llegar a la Breve Exposición y escribe: «mayor nombre le acarreó este trabajo..., obra, al menos, útil para los ejercicios que llaman Quodlibeta y Repeticiones y otros actos académicos.» (*Institutionum Theologicarum...* Libri XVIII... I, 376). Un escritor moderno, el Sr. D. Manuel Ibáñez Pascual, que estudió cuidadosamente el libro del teólogo pamplonés, prorrumpe en estos elogios: «El famosísimo y preclarísimo P. Ripalda, eruditísimo y respetable teólogo, jesuíta distinguido e ilustre, que sin ser comentarista del Maestro escribió un libro admirable por la precisión del razonamiento y la copia de doctrina que ofrece para leerle y comentarle... El P. Ripalda hizo un estudio tan profundo y detallado del Maestro de las Sentencias que es un faro que da luz tan viva y clara para penetrar en el oscuro campo de la doctrina del Maestro que con él se avanza rápidamente en el estudio de las distinciones del mismo» (1).

Por mil encomios valen las ediciones que se han hecho de la Brevis Expositio. Ghellinc menciona cinco: Salamanca, 1635; Colonia, 1635; Lyon, 1636 y 1696; Venecia, 1737 etc.; Sommervogel añade otras dos: las de París, de 1871 y 1892; Uriarte en su biblioteca inédita de los Escritores Jesuítas de la Antigua Asistencia Española enumera las siguientes: Salmanticae, Tabernier, MDCXXXV; Coloniae, Gualterus, 1635; Lugduni, Boissat et Soc. MDCXXXVI; Lugduni, Boissat et Soc. MDCXXXVIII; Lugduni, L. Arnaud, Borde, P. Arnaud, MDCXXXVI; Lugduni, Anison et Pomel, MDCXCVI; Venetiis, Radici, MDCCXXXVII; Venetiis, Ballconiana, MDCCLXVII; Parisiis, Palmé, 1871; Parisiis, Vivès, 1892. Advierte que las de Lyon de 1636 y 1638 son una misma con diferentes portadas; que la de Anison y Pomel es diversa de la de Boissat y Soc., pero tomada de ésta casi a plana y renglón; que las dos de Venecia pertenecen a una sola edición; mas en esto se engaña; pertenecen a distintas ediciones, como se ve comparándolas y aun leyendo las diversas licencias de los Reformadores del Estudio de Padua. Hace notar que algunos ejemplares de la impresión veneciana de 1737 llevan en la portada Authore por Auctore, las dos veces que sale esta palabra.

---

(1) *Método teórico-práctico para oposiciones a Prebendas*, Segovia, 1896, pág. 4.

IV

Un precursor de Ripalda.

Un epítome de Lombardo se imprimió en 1594, en Perpiñán, muy útil y necesario a los estudiosos de la ciencia teológica, según se lee en su portada. Compúsose para facilitar el trabajo de los que deseaban graduarse de doctores teólogos en la antiquísima Universidad perpiñanense, a los que se les señalaba dos lecciones del Maestro de las Sentencias, y se les concedía veinticuatro horas para prepararlas. A este fin intentó su autor aclarar a Lombardo, reducirlo a un libro pequeño, explicar principalmente su letra, poner las pruebas en forma silogística y designar los lugares de la Suma de Santo Tomás correspondientes a las materias de las distinciones que explanaba. La portada del libro ostentaba el título siguiente: Epitome | Sive Collectio | Eorum Omnium, | Quae A Petro Lombardo | Sententiarum Magistro, | in suis quatuor libris conscripta reperiun- | tur, recens edita, & sanctae Theologiae studiosis valde utilis | & necessaria.— Autore (sic.) Reverendo Patre Fratre Michaele Llot, Sacrae Theologiae Doctore, Ordinis Praedicatorum, et in Uniuersitate Perpinianensi eiusdem Sacrae | Theologiae publico professore. | Ad Admodu Illust. & Reue. D. D. Franciscu Robuster | & Sala Elnensen Episco. & Sacre Catholice— ac Regie Magestatis (sic) Consiliarium. | (El Escudo dominicano entre columnas verticales y horizontales y una inscripción). Ex Typographia Apud Sansonem Arbus, 1594. En 8.°, de 150 × 106 mm., 8 hs. prels. s. fl. 520 págs. de texto, 5 hs. post. s. f.

Nicolás Antonio y Echard mencionan únicamente esta edición; mas se hizo otra el año siguiente en Venecia. En el Inventario de los libros del Colegio de Tudela, hecho a raíz de la expulsión de los jesuítas, y que hoy se conserva en el nuevo Colegio tudelano de la Compañía, se registra la obra de Llot en esta forma: Compendium omnium quae in quatuor Libris Petri Lombardi Sententiarum Magistri conscripta reperiuntur. Venetiis, 1595. Ni Hurter, ni Vigil, tan dependientes de Echard, citan el Epítome.

En los preliminares del libro descubre el P. Llot el camino que sigue. Abrevia cuanto puede y esclarece la letra del Maestro, a veces harto oscura, empleando un lenguaje no ciceroniano pero sí netamente tomístico. Lo mismo que en el lenguaje, se declara tomista puro en las doctrinas, y juzga a Santo Tomás como fidelísimo intérprete del Maestro. Cada distin-

ción la reduce a tres capítulos, y al fin de ellos menciona los pasajes de la Suma sobre el propio asunto. Al margen se ponen las autoridades de los Doctores que afianzan la doctrina explicada. Las Sentencias de Lombardo, tildadas de inseguras, las rechaza; y en esas cuestiones sigue, como faro luminoso, al Doctor Angélico. Así, por ejemplo, la Circuncisión, en sentir del Maestro, remite la culpa sin infundir la gracia. No se recibe, exclama Llot, tal sentencia de Pedro Lombardo; pues, como atestigua Santo Tomás, no puede entenderse que se perdone la culpa grave sin infusión de la gracia. ¿Cómo, si no, hubieran podido salvarse los padres? Alioquin quomodo salvi facti fuissent patres? Sin embargo, hay ocasiones en que procura dulcificarle. En la distinción 1.ª del libro IV, en que se afirma que las obras de los israelitas de la Ley antigua no eran meritorias, a pesar de ser virtuosas y hechas en caridad, da esta explicación: a no entenderse que de suyo no merecían; pero sí, en cuanto brotaban de la caridad. Por lo demás, estima en tanto a Pedro Lombardo, «verdadero fundador de la Teología», que desearía que lo llevasen en la faltriquera todos los teólogos. Admite las cuatro divisiones de la obra del Maestro y religiosamente las observa. En las tres partes, en que inviolablemente distribuye cada distinción, no usa de la misma nomenclatura; en unas se llaman conclusión, apéndice, dudas; en otras, cuestión, argumento, confutación; a veces, conclusión, observación, duda, etc.

Llot hace suya la doctrina del Maestro, a excepción de las proposiciones mencionadas. De aquí que sustente sentencias, que hoy se reputan anticuadas e insostenibles; como v. g., que solamente pueda confirmar el Obispo; que los pecados perdonados tornan con la recaída; el ilustre dominico remite al juicio del lector si vuelven los mismos pecados cometidos, o el reincidente se hace reo de ellos por la ingratitud. Sus raciocinios son frecuentemente tan lacónicos que cuesta trabajo adivinar su fuerza. Prueba la igualdad de las personas divinas porque son eternas; y coeterno equivale a coigual. El pecado original entraña la voluntariedad, porque se cometió por voluntad del primer hombre. Alega textos escriturarios del Maestro no siempre convincentes; para él, en el «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gen. I[26]), *faciamus et nostram* denotan la trinidad de personas; *imaginem* la unidad de naturaleza en Dios (1). Sírvese también de testimonios patrísticos apócrifos: el *de*

(1) No se niega que en ese texto se insinúe la Trinidad y que varios Padres así lo entiendan (Pesch; *Compendium*; núm. 160); pero no debe

Fide ad Petrum lo tiene como de San Agustín; la *Expositio Simboli ad Damasum Papam* como de San Jerónimo, etc.

Parece negar la prerrogativa de la Inmaculada Concepción de María al afirmar que todo hombre que proviene de Adán *per libidinosum concubitum* contrae el pecado original. Cristo no lo cont ajo, porque no fué engendrado de ese modo. De la Virgen se calla; mas si vale el principio, tuvo que contraerlo. Lo que sin vacilación proclama es que *expresamente* Lombardo sostiene la opinión maculista. Disgustóse de afirmación tan rotunda el eruditísimo P. Alva y Astorga, O. S. F., y la impugnó en el Radius trecentessimus septimus de su *Radii Solis Zeli Seraphici Coeli Veritatis.* Lovanii M. DC. LXVI. cols. 2068-69, pretendiendo demostrar que *expresamente* Llot se equivoca. Al P. Echard le parece inválida la impugnación, que se reduce a lo siguiente: Al decir de Lombardo, la carne que tomó el Verbo estuvo antes en María sujeta al pecado, mas quedó santificada al instante de unírsele el Verbo. Ilógicamente concluye de ahí Llot que, a juicio del maestro, inficionó a la Virgen la mancha original; pues discurriendo como en Cristo, su carne vióse sujeta al pecado antes de la animación; pero en el primer momento de ella quedó purificada. Prescindiendo del contexto acaso no persuada la razón de Llot; sin esa precisión, creemos que convence. Supone Lombardo por fundamento de su argumentación que la carne de María, como descendiente de Adán, ex concubitu libidinoso era en un todo igual a la de sus padres; de donde proceden la dificultad sobre la carne de Cristo formada de la pecaminosa de María, y la manera con que el Maestro la resuelve.

En el juicio del Epítome que hizo uno de sus sucesores, el Dr. Ramoneda, hallamos dos notas que se nos figuran acertadas: es agudo y de no escaso provecho para los estudiantes teólogos y singularmente para los que aspiren a graduarse. Realmente por su concisión, orden, claridad, uso de la forma silogística, indicación de las partes de la suma correspondientes a las distinciones se hace util a graduandos y opositores. En esto se manifiesta cierta analogía con la *Brevis Expositio* de la que se le puede considerar como precursor, aunque en lo demás, esto es, en el plan, procedimiento y criterio, difieran radicalmente. No hemos visto en parte alguna que el Epítome de Llot se empleara en las oposiciones.

---

tomarse apodícticamente y sin explicaciones, como se hace. Aplíquese esta advertencia a otros textos de que diremos. Véase Van Noort, *De Deo*, números 150 154.

V

Imitadores de Ripalda.

El primero que anduvo por la senda que abrió el P. Martínez de Ripalda fué un fraile dominico del Convento de San Pablo, de Palencia, que se decía Fr. Antonio Salcedo. Siendo todavía joven, escribió una obra, que hoy escasea bastante, y la cual escapó a la diligencia bibliográfica de Nicolás Antonio. La cita Echard, pero solamente por noticias recibidas de aquel P. Jacinto Parra, O. P., tan famoso en las contiendas concepcionistas con el seudónimo de Arpalego. No admira, por tanto, que el bibliógrafo dominico hablase inexactamente de ella. Lleva este título: Expositio, | Et Commentaria | Super Librum Primum | Sententiarum. | Per P. F. Antonium de Salcedo Pallantinum, et in Conuentu | S. Pauli, eiusdem Pallantinae vrbis Artium Lectorem | Una imagen de la Virgen del Rosario, con inscripciones en derredor | Cum Privilegio. | línea de trazos | Vallis-Oleti: Ex Officina Bartholomaei Portoles. | Uniuersitatis Typographi. Anno 1656. En 4.°, de 202 × 150 mm. 14 hs. prels. s. f. × 899^{r} págs. texto. En el P. Hurter en vez de 1656 léese por error de imprenta 1626 (IV, 9).

Avisa el autor, que la compuso a petición de sus discípulos, a fin de suscitar cuestiones teológicas, y que va enderezada a servir para el examen exigido en la obtención de beneficios en la diócesis de Palencia o en cualquiera otra, y en la consecución de cátedras, togas y canonicatos. El método del libro lo declara así el P. Salcedo: Acepta, oh lector, una explicación clarísima y brevísima de la letra del Maestro, señalada con particulares párrafos, ilústrase con *quaestiunculae*; se promueven cuestiones principales y dáse la razon de promoverlas; y de tal modo se tratan que puedan enseñar a sus discípulos, aprovechar a los adelantados, y ser causa de que los sabios acrecienten el caudal de su ciencia. Incluiráse en este tomo casi toda la doctrina teológica de la primera parte de la Suma conforme al orden que se designa en el índice.

Implícitamente combate el autor al P. Ripalda cuando afirma que raya en lo absurdo que al opositor se le consienta deducir cuestiones de las Sentencias; porque de esa suerte podrá acomodar 30 o 40 a todas las distinciones y salir de la prueba con más brillo y lustre que otros que hayan aprendido los cuatro libros desde la cruz a la fecha. Alaba y venera la práctica de la diócesis palentina, que en cada párrafo solamente acepta lo que

allí el Maestro trata ex-profeso. Sin embargo, siendo deudor a todos, se acomodará a los diferentes procedimientos entonces en uso.

Analiza particularmente varias cuestiones con escrupuloso rigor escolástico, con prenotandos, diversas opiniones, selección de una de ellas, argumentos, resolución de dificultades; y en estos casos irremisiblemente mantiene las sentencias de su escuela tomista rígida, y refuta a los adversarios: la caridad se aumenta por su mayor radicación en el sujeto; las cosas futuras están presentes a Dios según su presencia real y existencia actual; la ciencia media es impertinente para la certidumbre de la predestinación, etc. Discute puntos como éste, que no sirven más que para equilibrios de ingenio: En la patria bienaventurada no puede ni aumentarse ni disminuírse la caridad de potencia ordinaria; pero sí de potencia absoluta. En la deducción de otras cuestiones sigue a menudo a Ripalda, aunque advierte si se sacan o no legítimamente. En la alegación de autores no pone las citas y generalmente se remite al teólogo navarro.

Procura dejar al Maestro de las Sentencias en buen lugar; no obstante, esclavo de los principios de su escuela, prefiere sacrificarle antes que prevaricar en estos. Por eso en la polémica sobre si el Maestro confunde la caridad con el Espíritu Santo propone una serie de conclusiones para alumbrar su mente. Lombardo no aseguró que la gracia fuese el Espíritu Santo ni algo increado: contra Escoto. No afirmó que el acto de la caridad se confundiera con el Espíritu Santo: contra Hugo Victorino y... Ripalda. Negó el hábito de la caridad creado e inherente al alma: Pruébase por Santo Tomás 2. 2. q. 23, art. 2. Sin embargo la sentencia del Maestro así explicada no es herética: contra Vega, Valencia...

Muéstrase flojo en la parte positiva y acoge de Lombardo textos ineficaces como legítimos y de buena ley. Intenta probar la trinidad de personas en Dios por el pasaje de Isaías: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Israel*: repite el profeta tres veces *Santo* para significar las tres personas divinas; añade *Dominus Deus* para demostrar la unidad de la esencia en Dios trino (1). El *Spíritus Dei ferebatur super aquas* (2) lo entiende del Espíritu Santo; el *eritis sicut dii* lo usó el demonio para declarar a nuestros primeros padres serían como las personas divinas. Atribuye al Areopagita

---

(1) Knabenbauer, *Comentarius in Isaiam*, I, 128. Expresión hebrea de la infinita santidad de Dios; pero se insinúa el misterio de la Trinidad.

(2) Tanquerey, *Sinopsis*, 11,[16] pág. 327. Interpretación anticuada para los que saben griego.

el libro de *Divinis nominibus*, a San Agustín el *Liber de Eclesiasticis Dogmatibus* y el *Hypognosticon*, a San Atanasio el *Quicumque*, a San Ambrosio el *Ambrosiaster*, etc. De Raimundo Lulio juzga que admitía pluralidad en la naturaleza divina y que demostraba la Trinidad por la razón natural. Alega, al tratar de la caridad, la opinión de Calvino y Brencio, pero no las obras de donde la toma: sospechamos que únicamente las conocía de referencia. Escotistas modernos menciona pocos; no recordamos que cite sino al P. Juan de Rada para combatirle. Desde la distinción 41 se limita al análisis y explicación de la letra, y omite las otras dos partes para no aumentar el volumen del libro.

El mercedario P. Valderas juzga al autor de esta suerte: «Sus explicaciones del cortezudo Maestro resultan jugosas, y expone erudita, elevada y gravemente las dificultades graves, elevadas y eruditas en obsequio y utilidad de los que en la diócesis de Palencia y en otras sufren el examen de su suficiencia». Sin duda que el P. Salcedo es un buen teólogo escolástico de la época de la decadencia, agudo dialéctico, muy pegado a su escuela y encomiador de sus méritos, poco escrupuloso en usar barbarismos como *formalizare*, *eclypsare*, *finalizare* y en llamar a Santa Teresa *ter Æsia* y *prima Thomasia*, explica bien e ingeniosamente a Lombardo y procura salvarlo en cuanto lo permiten los cánones del tomismo; pero peca de difuso y de desigual y parcialísimo en la discusión de las cuestiones; por eso se hace menos idóneo para la preparación próxima que se requiere en los exámenes de concurso y oposiciones.

Otro teólogo notable, que imitó al jesuita pamplonés, pertenecía a la escuela baconiana, bastante floreciente en España, sobre todo, en la Universidad de Zaragoza, en la segunda mitad del siglo XVII. Llamábase Dionisio Blasco, era natural de Utrillas y vestía el hábito carmelitano de la primitiva observancia, o como vulgarmente se decía, del Carmen calzado. Escribió diversas obras, en que defendía los principios y doctrina del carmelita Bacón con singular maestría, y adquirió suficiente relieve para poder ocupar un puesto, que se le ha negado, en el *Dictionnaire Théologique* de Vacant-Mangenot. De una de esas obras que nos interesa vamos a dar razón. A juicio del doctísimo Sr. Amor Ruibal, es rara, y al de Hurter, rarísima. Su título, pregonero del mal gusto de la época, es como sigue: Theologiae Scholasticae | Bachoneae | Suscitatus Amnis | Et Restitutus, Purioris Aquae | Sacrae Sophia, | Perpetuo Erumpentis | E Fonte Montis-Carmeli. Volumen Unum. | Per R. P. M. Dionysium Blasco | Hispanum, Celtiberum, Utrillensem, Elianae, & Marianae Carmelitanae familiae alu-

mnum: | In universitatibus Caesar-Augustanâ, & Sertorianâ Sacrae Theol. Doctorem, liberalium | Artium in ista Magistrum, & Moderatorem primum, postmodum eiusdem Sacrae Theol. | quinque illius Cathedras nactum, nunc primariam Regentem: Propositionum fidei | Censorem, Oscens. Diaeces. Sinodalem Examinatorem suae Aragoniae Provinc. semel & | iterum definitorem, suique Oscens. Collegii jam tertio Priorem. | Continens Novem Sequentes Titulos. | I. Tabulam omnium titulorum. | II. Proaemialia ad Theologiam Scholasticam. | III. Totam Agyographiae doctrinam in communi, et in particulari. | IV Recopilationem omnium Haeresiarcharum, et haeresum ab exordio Mundi, usque ad haec nostra tempora. | V. Materiam de Essentia, et Attributis. VI. Materiam de Visione Dei, eiusque nominibus. | VII. Materiam de ultimo fine, Beatitudine. | VIII. Textualem expositionem super omnes distinctiones quatuor librorum Magistri Sententiarum. | IX. Tabulam communem rerum notabilium. (escudo del impresor) Lugduni. | Sumpt. Ioannis Maffre Bibliopolae Bayonensis. | (línea) M. DC. LXXX. | Cum Superiorum Permissu Et Approbationibus. En fol. de 358 × 220 mm. El octavo tratado, que hace ahora al caso, comprende desde la página 567 hasta la 690 y se intitula Brevis | Textualis Elaboratio | Super Omnes Distinctiones Quatuor Librorum | Magistri Sententiarum | Per evndem R. P. M. F. Dionysivm Blasco.

Advierte el autor, que lo compuso en gracia y para utilidad de los candidatos que en un espacio de veinticuatro horas deben preparar una distinción del Maestro que les ha cabido en suerte. Divide la materia en cuatro párrafos correspondientes a los cuatro libros de las Sentencias: 1.° Trinidad y proemios. 2.° Creación. 3.° Encarnación. 4.° (dice 3.°) Sacramentos. Su fin no es otro que manifestar la trama y tejido de estos cuatro libros y hacer su exposición literal, discurriendo por todas las distinciones. «Contexturam quatuor librorum..., et litteralem expositionem adjiciendam suscepi». En cada una de las distinciones pueden señalarse tres partes: exposición del texto, dificultades, conclusiones. Tan solamente se ocupará Blasco en la primera parte y dejará intactas las otras dos; en la última remite a Martínez de Ripalda. En la exposición textual declara el epígrafe de la distinción y la conexión de ésta con lo que precede y sigue. Así, en la distinción IV del libro 1.°, se expresa de esta suerte: En esta distinción se indaga si se ha de conceder que Dios se engendrara a sí mismo. Establecida la Trinidad de personas en unidad de esencia, ya por la Escritura, ya por razones y ya por semejanzas, desde esta cuarta distinción hasta la séptima resuelve el Maestro algunas dudas sobre este misterio, con lo cual

se fortalece más su verdad. A continuación propone Blasco las tres dificultades tocadas por Lombardo, señalando donde comienzan y donde acaban y apunta la fuerza de las varias razones con que las desata, robusteciendo la tesis principal. Tal es su manera de proceder en las 182 distinciones del Maestro, que brevemente explana. De este modo se imagina proporcionar suficiente materia al opositor para que en cuatro o seis horas prepare una lección de hora.

Al igual de Ripalda no hace el oficio de comentador sino de mero expositor; y como aquél, se esfuerza en suavizar, en cuanto cabe, las escabrosidades de Lombardo.

En la cuestión de la Caridad y el Espíritu Santo, escribe lo siguiente: «El mismo Espíritu Santo obra en nosotros el acto de la caridad, sin necesidad de hábito. Y en este sentido, probablemente, puede ser interpretado el Maestro; pues si pretende que no se da caridad habitual y actual en nosotros, creada e inherente, sino que la misma persona del Espíritu Santo es la forma por la que amamos a Dios y al prójimo, se le debe dejar, porque es una sentencia errónea y temeraria; aunque he leído que algunos (sin sólido fundamento) opinan, como posible, que pueda la creatura entender por la intelección increada de Dios, y, consiguientemente, amar por la dilección increada del mismo Señor.» Todos los textos, por espúreos que sean, los reproduce escrupulosamente.

Claro está que la crítica moderna tendría que ponerle los mismos reparos que al profesor jesuíta de Salamanca. Un censor de la obra de Blasco, el P. Lumbier, lumbrera de la Orden Carmelitana, era de opinión que resplandecía el libro por la excelencia de su doctrina y su estilo breve y fácil; y en efecto, esa brevedad y soltura de estilo juntamente con la genuina inteligencia de la letra de las Sentencias son las notas características de este tratado. Ojalá que hubiera tenido el acierto de publicarlo aparte y en un tamaño menos voluminoso para que pudiera manejarse con facilidad; entonces, sin duda, se le habría consultado más y habría producido los frutos que el docto autor se prometía, y se debían esperar de un estudio tan bien hecho y tan meritorio en su género.

Más resonancia que la de Blasco tuvo la «Exposición del Maestro» de un teólogo franciscano tan apreciador de Escoto que no titubeó en escribir: Si vis pingere Scotum, sophiam pinge; si sophiam, Scotum pinge. Qui scit Scotum scit totum, cum totum scibile scierit (1). Se trata del bilbilitano

(1) Bertoni, *Le Bienheureux Jean Duns Scot*, pág. 534.

Antonio Castel (1), de la regular Observancia de San Francisco, Doctor en Teología por la Universidad de Zaragoza y culterano de los finos. Sacó a luz: R. P. Fr. Antonii Castel, | E Minorum Ordine Sancti Francisci | Regularis Observantiae Provinciae Aragoniae, | Lectoris Jubilati, Ac Caesar-Augustanae Universitatis Doctoris: | Brevis Expositio | Ad Quatuor Petri Lombardi, | Parisiensis Episcopi & Sententiarum Magistri Libros, Sedulo Ac Lepide Concinnata. | Caesar-Augustae: In Officina Dominici Gascon, | Regii, | Generalisque Nosocomij de gratia Typ. | Didacus de Larumbe, Typ. Excudebat... Son cinco tomos en 4.°, de 197 × 146 mm.; el 1.° de 1698; el 2.° de 1702; el 3.° de 1703; el 4.° de 1700 y el 5.° de 1701. Otra edición se hizo en Madrid, año de 1756, también en cinco tomos en cuarto, de 202 × 150 mm. estampados en diversas imprentas de la Corte. El editor Antonio del Ribero, al dirigirse a profesores y discípulos de la ciencia teológica, dice que aun pagándolo a buen precio no se podía conseguir un ejemplar de la anterior; por eso se decidió a reeditarla, y aun se queja de que se hayan cometido en la impresión muchos yerros.

El P. Castel, desde el principio da a conocer todo su intento. No le agradaban otras Exposiciones por su pobreza en la materia o en la forma; quiere él ofrecer una que sea breve, clara, metódica, congrua, acomodada a los opositores. Reparte la obra en cuatro tomos, conforme al número de ibros del Maestro; el cuarto, que publica después del primero por su abundancia y ser más abstruso, útil y de provecho, lo distribuye en dos volúmenes; el uno comprende 30 distinciones y el otro 20, y la explicación concisa y clara de todas las sesiones del Tridentino, *ut ocyus et aptius quaestiones universim in ipsum excitari valeant.* Ha leído cuantos comentadores e intérpretes del Maestro ha podido haber a las manos; menciona nominalmente once, y entre ellos a Ripalda y a Blasco. Encabeza cada distinción un dístico de Arnoldo Vesaliense, que expresa elegantemente el fin de la misma; v. gr.: en la distinción 9.ª del libro 1.° *De Coaeternitate Genitoris et Geniti ac aeternitate generationis,* trae el siguiente:

Nate coaeternum te dicimus esse parenti,
Dictus ab aeterno te genuisse parens.

Indica luego el comienzo y fin de la distinción; expone la conexión de ésta con la precedente y la divide en tres partes; prueba cada una de ellas

(1) D'Alencon, O. S. F., guiado por el *Diccionario Enciclopédico* de Montaner (IV, 910), escribe Castell en el *Dictionnaire* Vacant-Mangenot; pero él mismo se decía Castel.

y deshace las dificultades; deduce de la letra diversas cuestiones discutibles, y alega los autores que la tratan, haciendo de ellos cuatro divisiones correspondientes a las cuatro escuelas: tomística, escotística, suarística y neutra; al frente de cada una va su doctor, esto es, Santo Tomás, Escoto, Suárez, y al de la neutra el seráfico San Buenaventura. Al acabar el primer tomo ofrece un método claro y una fórmula breve para componer la lección en las oposiciones, y al final del tercero y cuarto cataloga algunas sentencias censuradas por los doctores parisienses, a quienes no suena bien *eius mira doctrina.*

Su criterio se refleja en estas palabras: «Verum cum Magistri partes in hoc opere modo agere sit praecipuum nostrum munus»... Su principal deber es tomar partido por Lombardo y defenderle a toda costa. Por eso de muchas de las proposiciones censuradas observa: *Hae propositiones sanum ae catholicum redolent sensum*, y se esfuerza en explicarlas católicamente. Así la opinión de Lombardo sobre que la Circuncisión remitía los pecados sin infundir la gracia santificante, la entiende casi como Ripalda: el Maestro no negaba que confiriese la primera gracia justificante, sino que decía que a los justos no daba aumento de gracia y gracia auxiliante; en Abraham no fué más que una señal. Deduce ser esto así de que Lombardo sostiene que en el bautismo se recibe *mayor gracia* que en la Circuncisión; luego juzgaba que ésta confería alguna gracia. La sentencia del Maestro de que el alma separada del cuerpo es persona, la interpreta diciendo que sólo intenta afirmar que subsista por sí. En la ruidosa cuestión de la identificación de la caridad con el Espíritu Santo, propone las explicaciones de San Buenaventura, Ripalda (a la que denomina hermosa), del Vesaliense, Spina, del Angélico y del Sutil y añade: «los dos últimos explican maravillosamente las autoridades del Maestro, e interpretan a Lombardo urbanamente *(comiter)*. Sujetamos nuestro juicio al de tan grandes varones y al infalible de la iglesia».

Se gloría de introducir cuestiones que no tocó Ripalda; pero las suscita, a veces, más curiosas que importantes; por ejemplo: Si el mundo se creó en domingo; si se da algún ser finito que ni haya sido hecho en la eternidad ni en el tiempo; si el cielo cristalino es de la misma naturaleza que el agua. Textos de escaso valor probativo los aduce como perentorios: *divisit lucem a tenebris:* mas dividir la luz de las tinieblas es separar los Angeles buenos de los malos. *In principio creavit coelum et terram:* por principio se ha de entender el Verbo que hizo todas las cosas. *Verbo Dei coeli firmati sunt:* el criador de los cielos fué el Verbo. En lo que concierne a Pa-

trología sigue la crítica anacrónica del Maestro, adjudicando al Aeropagita el De *Coelesti Hierarchia* y el *De Divinis Nominibus;* a San Agustín el *Lib. de Quaest. Vet. et Nov. Test.* el *Contra Felicianum Arianum,* el *Liber de Fide ad Petrum;* a San Jerónimo la *Expositio symboli ad Damasum...,* etcétera. En cuestiones escolásticas controvertidas, sin inclinarse a partido alguno, indica los modos diversos que hay de resolverlas; v. gr.: «Todos los católicos están obligados a defender que las personas divinas se identifican realmente con la esencia deífica y que difieren de ella solamente o por razón, o por distinción formal ex natura rei o virtual.»

Si se notan deficiencias en la obra de Castel, pueden fácilmente disimularse por lo mucho bueno que atesora. Un censor de ella, el canónigo de Jaca, Marcos de Ripa, opinaba que «jamás se había presentado otra Exposición del Maestro más grandiosa, ni más útil para los que pisan la arena de Palas». En sentir de Hurter, brilla el autor por su prontitud y sutileza en interpretar las cuestiones y desatar las dudas. Varón esclarecido por su talento, a juicio de Juan de San Antonio, y escritor de preclaros volúmenes que se aprecian por su mérito. Sutil le llama Gener y sutilísimo el trinitario Fray Miguel de San José. Y es, en verdad, sutil y agudo a la par que claro, ordenadísimo, inteligente intérprete del Maestro y erudito; en el primer tomo menciona 209 autores con sus citas respectivas; en el tercero 315. El Sr. Corminas (1) le vitupera porque se pasan muchas hojas de su obra sin hallarse la cita de un Santo Padre. A Corminas le ciega su aversión al escolasticismo; es de todo punto inexacta su afirmación. Conocía los Padres y se valía de ellos oportuna y frecuentemente; y si se engañó empleando apócrifos, débese eso achacar más al atraso de su época que a descuido propio. Según se colige de lo que indica el Sr. Lorenzana, usábase la obra de Castel en su tiempo para prepararse a los concursos de curatos. De todo lo expuesto, se infiere que no es del todo acertada la sentencia de que Castel compusiera Comentarios más bien de Escoto que de Lombardo, según escribe Ghellinck (pág. 168, nota 2.ª).

---

(1) *Suplemento a las Memorias para ayudar a formar un Diccionario de los escritores catalanes...* Burgos, 1849. Artículo Vaquer (Severino).

VI

Complemento al libro de Ripalda.

Una obra verdaderamente curiosa debemos examinar aquí por dos razones; por darnos interesantes noticias del uso que se hacía del Ripalda en las oposiciones a Curatos, al menos, en la diócesis de Toledo, y por ser, en parte, un complemento de la *Brevis Expositio*. Su título es: Teatro Escolástico | Concurso de Toledo, | y Nueva Arte de Estudiar | La Sagrada Theología, | Leyes, Cánones y Dogmas, | Contra La Invención De Raymundo Lulio | Y Impugnación de Ella. | Compuesto | Por El Doctor Don Juan de Paredes | y *Zamora prior*, y *Cura proprio* (sic) *de las Iglesias* Parroquiales de la Villa | de Cazorla, y sus Anexos, Cathedratico de Artes, y Sagrada Theo- | logía Moral: Calificador de la Suprema, y General Inquisición, | y del Santo Oficio de la Ciudad de Cordova... | Con Licencia: En Madrid, en la Oficina de Don Antonio Marín. | Año de MDCCLXX.

Consta de nueve capítulos y un interrogatorio teológico; en aquéllos se contiene la noticia de las más precisas condiciones, ciencia y prerrequisitos necesarios para él concurso a Curatos en Toledo, las ceremonias que se practican en el concurso y la refutación del Arte de Raimundo Lulio por su inutilidad para el estudio de la Teología. En el interrogatorio se exponen brevemente las doctrinas teológicas de la Escuela Escolástica, y un índice de textos escriturarios y patrísticos a ellas correspondientes. Al tratar en el capítulo séptimo de la lección y argumentos, pinta el autor muy al vivo un cuadro de las oposiciones que entonces se estilaban. Previene al opositor que vaya armado del Ripalda para tomar los puntos en casa del Vicario. Dadas las tres picaduras acostumbradas en el Maestro de las Sentencias, se le ordena ver las distinciones que le han salido por dicho Ripalda, para que de ellas elija la que ha de leer; el Secretario del Concurso da fe de ello. Hecha la elección se retira a su casa para prepararla; rechace toda ayuda con que se le brinde; escriba su trabajo y apréndalo de memoria; en él debe proceder del siguiente modo: manifieste la relación de la distinción escogida con la precedente y siguiente; a continuación expondrá el texto según las divisiones o conclusiones que pone el P. Ripalda; enumerará, nada más, las pruebas. Implorado el auxilio de lo alto, pasará a recitar la primera conclusión, como la trae el teólogo jesuíta, y la demostrará «con las razones y autoridades por su orden que, hablan-

do del texto en común, dejó enumeradas»; hará lo propio con cada una de las demás conclusiones, y al finalizar advertirá haber examinado cuantas conclusiones se hallan en el sapientísimo P. Juan Martínez de Ripalda; y de ellas determina una especial para sustentarla; explica las sentencias y opiniones que hay sobre ella, la expone y prueba con sus autoridades y razones, y contesta a las dificultades que los coopositores le pongan. Un pormenor *interesante*. Si el candidato es Colegial, tiene que hacer, al exponer su tesis, la salva a su Colegio, esto es, un ditirambo; mientras el elogio, los colegiales que asistan deben permanecer en pie. Por eso aconseja Paredes al panegirista que no se alargue demasiado en el encomio para no molestar a sus colegas.

Amonesta el autor a los opositores que antes de comenzar los ejercicios literarios visiten, por razón de cortesanía a los jueces del concurso, y advierte que es muy probable que entre las preguntas que éstos les hagan sea una acerca de su doctrina «esto es, si son tomistas o escotistas, etc.» Es increíble lo que en materia de partidos teológicos sucedía entonces; se asemejaba mucho a lo que hoy acontece con las banderías políticas. Todos los teólogos se afiliaban a alguna escuela y defendían *pro aris et focis* sus opiniones, como si en su triunfo se librara el de la Religión y de la Patria. En las informaciones impresas para Cátedras se hacía constar, a guisa de profesión de fe científica, la Escuela en que militaba el candidato. No sin alguna razón, aunque con excesiva destemplanza, combatieron tal costumbre, así los ministros de Carlos III, como otros que seguían sus inspiraciones. Esa fiebre partidaria aparecía en los aspirantes a Curatos, y la conclusión escogida para defenderse llevaba el sello de la escuela teológica del opositor. Necesitaba éste tener frescas las nociones de su Teología propia para imprimir el giro conveniente a su disertación y desvirtuar las objeciones de sus adversarios. Ni Ripalda, ni Castel, servían para el caso; explanaban la letra del Maestro, indicaban las cuestiones disputables y autores; pero no pasaban adelante. Paredes quiso acudir al remedio de esa necesidad; profesaba el escotismo y en los verdores de su lozana juventud, en sus primeras oposiciones, entretejió para su uso particular un interrogatorio que sin duda podría aprovechar a otros opositores afiliados a su Escuela.

Insertó, pues, desde la página 149, el Interrogatorium | Theologicum, Et Brevissimum Compendium | principiorum principaliorum Theologiae (sic) Esco- | lasticae (sic) juxta mentem S. D. Joannis Duns | Scoti, Scriptum à me Joanne de Paredes et Zamora. Consta de todas las partes en que suele

dividirse la Teología: De Deo, Uno, Trino, Creatore, Incarnato, Gratia, Virtutes, etc.; distribuye esas partes en Tratados; la primera comprende los de Unitate Dei, Modis intrinsecis Dei, Infinitate, Aeternitate... En los tratados procede por preguntas y respuestas. Con frecuencia el primer argumento en pro de sus tesis, acostumbra a tomarlo del doctor Sutil; sostiene, como buen escotista, la distinción formal ex parte rei, los decretos concomitantes, que los Angeles pueden recibir especies de las cosas materiales, la distinción entre el Espíritu Santo y el Hijo, caso que aquél no procediera de éste, etc.; impugna frecuentemente a los tomistas, aunque con moderación y urbanidad; confuta, en ocasiones, a Lutero, Calvino, Magdeburgenses, pero sin alegar las citas de sus obras. No desatiende la parte positiva, si bien varios de los textos aducidos no entrañan gran fuerza; cree, v. gr., que Adán conoció el misterio de la Encarnación porque profirió estas palabras: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*, que San Pablo aplicó a la unión de Cristo con la Iglesia. Aduce el libro *De divinis nominibus*, de Dionisio Areopagita y el de *Ecclesiasticis Dogmatibus* de San Agustín. Como ocurre en los Compendios, algunos argumentos están solamente indicados. Por lo demás, el interrogatorio es claro, breve y adecuado al fin pretendido. ¡Lástima que esté plagadísimo de erratas de imprenta!

VII

Declinación del Ripalda.

La estrella de Ripalda comenzó a declinar en la segunda mitad del siglo XVIII; y no porque salieran otros libros que le relegasen a las regiones del olvido, sino porque cambió el método de las oposiciones y se le relevó al Maestro de los servicios que prestaba. Una súplica o memorial anónimo dirigió al Sr. Cardenal de Toledo un examinador de los concursos a Curatos, que no era otro que el Sr. Fabián y Fuero, en que se representaban «los inconvenientes que se experimentan en el método que hay establecido de dar puntos a los teólogos por el Maestro de las Sentencias». Los inconvenientes eran tres: principia el Maestro su obra por la Trinidad contra el método común de empezar por Dios Uno; da lugar a muchas cuestiones estériles en la práctica: una cuestión se repite en muchas distinciones, de modo que con pocas de ellas, «que creo no llegan a 30», se sale del apuro en las oposiciones. Sustitúyase por el Catecismo Romano,

tan autorizado en la Iglesia, y por las cuestiones o artículos de las Partes de la Suma de Santo Tomás que se enlazan con los capítulos de aquel Catecismo. Para eso formó un Cuestionario en que se armoniza el Catecismo con la Suma y no se repite cuestión alguna. No llegó a manos de la persona a que iba encaminado; pero cuando el Sr. Fabián y Fuero fué nombrado obispo de la Puebla, en Méjico, lo imprimió juntamente con el decreto, en que ordenaba adoptarse en la diócesis.

De ahí provino el Catalogus | Controversiarum, | Et | Resolutionum, | Insuperque | Decretum | Pro | Observantia. | Angelopoli: Typis et ad usum Seminarii Palafoxiani, | Anno M.DCC.LXX. Descríbelo así D. Juan Catalina García (1): «Pastoral relativa a esta publicación: Puebla de los Angeles, 17 de Noviembre de 1769.—Texto del Catálogo con portada propia y fechado y autorizado al fin por el Obispo y su secretario D. Victoriano López, en Puebla de los Angeles, 14 de Setiembre de 1770.—Una hoja de portada y 368 páginas de texto en cuarto. Impreso sin lugar ni año, pero sin duda en Puebla de los Angeles.» El ejemplar que usamos nosotros pone el año y lugar de impresión tal como lo hemos transcrito, y el título está impreso a dos tintas, negra y roja.

En este Catálogo se adapta poco más o menos la materia de la Suma a la del Catecismo; pónense como cuestiones los epígrafes de los artículos de aquélla, y la respuesta que a la cuestión da Santo Tomás y las citas de la Suma. Así, a propósito de la explicación que de la Omnipotencia de Dios hace el Catecismo, se suscitan estas cuestiones transcritas del Angélico: Utrum Deus sit Omnipotens? R. affirmative. D. Thom., I p., q. 25. a. 3. II. Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint? R. negative. D. Thom. I p. q. 23, a. 3, et 4... etc.

Tiene el Cuestionario la ventaja de presentar fielmente la doctrina de Santo Tomás y de evitar aquellas sutilísimas y embrolladas cuestiones en que se deleitaban algunos escolásticos decadentes. El Sr. D. Gregorio Mayans y Siscar, agradecido, sin duda, al favor que le prestaba el señor Fabián en la reimpresión de las obras de Vives, entre los elogios ditirámbicos que le dirige, uno es que poseía un conocimiento profundo de la doctrina de Santo Tomás «ut aperte videtur in Catalogo Controversiarum et Resolutionum, quas concinnasti, et proposuisti in laborioso libro, quem inscripsisti Quaestionarium.» No es exacto: el Catálogo de Fabián será útil

(1) *Biblioteca de Escritores de la Provincia de Guadalajara...* por D. Juan Catalina García. Madrid 1869, núm. 295, pág. 127.

para el objeto a que se le destina, pero no denota sino que su autor cotejó la Suma con el Catecismo, y copió de aquélla lo que le hacía al caso, cuidando de no repetirse. Para eso no es menester devanarse los sesos ni gastar mucho aceite.

Impuso el Prelado de la Puebla a sus súbditos, bajo pena de nulidad, que todos los ejercicios teológicos que se practicasen con veinticuatro horas de preparación y mediante el sorteo de tesis, se ajustasen a este Catálogo, ya fuera en la oposición a cátedras, ya a becas o a otro cualquier beneficio.

El Sr. García nota la amistad íntima que unía al Sr. Lorenzana con Fabián y Fuero; y naturalmente no había de mirar con indiferencia ni la resolución tomada por aquel en materia de oposiciones, ni despreciar un catálogo en que veía citado en cada línea el nombre de su teólogo predilecto, Santo Tomás. Lorenzana acogió, a guisa de inspiración genial, la idea de su amigo. En una Pastoral de 15 de Octubre de 1772 se expresaba de la manera siguiente: «Los Concursos a Curatos se hacen en Toledo con toda escrupulosidad y calificación de los méritos... Hasta el presente se han dado puntos para las lecciones en el Maestro de las Sentencias y se elige para defender una de las cuestiones que excitan Ripalda, Castel u otro... Nuestro intento es cortar los fraudes que se cometían con el cuestionario de Ripalda, con el que podía aplicar una cuestión a muchas distinciones... Debemos... a Fabián y Fuero un Cuestionario sacado de todos los artículos de la Suma de Santo Tomás... y así mandamos se observe puntualmente en todos los Concursos... En estudiar a Santo Tomás nunca lo pueden errar y en otros libros sí». Y Sempere, con maligna intención, copia en su Biblioteca (1) este párrafo de la Pastoral, que realmente no tiene desperdicio: «esperando que ha de ser mucho el fruto que saquemos en no obligar a los Párrocos á estar toda su vida empleados en sutilizar sobre algunas cuestiones que en nada conducen para el ejercicio de su ministerio y les apartan de los libros más provechosos y útiles para desempeñarlo del escudo de la Sagrada Escritura y Expositores Sagrados, pasando toda su vida en especulaciones metafísicas que antes de ser Párrocos les abren el conocimiento y, después les secan el cerebro; y tal vez se van encaminando algunos a un laxo modo de pensar, porque su discurso para todo halla salida».

A Lorenzana imitó un Obispo muy ponderado por Floridablanca y Ferrer del Río, D. Juan Díaz de la Guerra, que en las dos diócesis de Mallor-

---

(1) *Ensayo de una Biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III.* tomo IV, 215.

ca y Sigüenza que gobernó, sostuvo recios altercados. Era un Prelado cortado según el patrón de los ministros de Carlos III, y por tanto, deseoso de reformas en los estudios y en las prácticas de las oposiciones. Había, pues, de imponer en Sigüenza el nuevo método de Fabián y Fuero. Cuenta el Sr. Minguella que «uno de los principales objetos de su cuidado pastoral era tener, en cuanto fuera posible, curas doctos en su diócesis. A este fin estableció para el Concurso de Curatos los ejercicios literarios escolásticos de lección de media hora y argumentos de a cuarto de hora, con puntos de veinticuatro horas, tomados del Catecismo de S. Pío V, al modo que se practica en Toledo» (1).

Los dos Arzobispos, Lorenzana y Fabián, grandes favoritos de la corte de Carlos III, tomistas fanáticos, en expresión de Vázquez Peruano, O. S. A., furibundos antijesuítas, aunque de Lorenzana afirma Diosdado Caballero (2) que cambió en el ocaso de su vida, enemigos jurados del probabilismo, que jamás llegaron a entender a derechas, encontraron, como era de presumir, apoyo en el Gobierno de Carlos III. Y lo hallaron de dos maneras: directa e indirectamente.

La manera directa la indica La Fuente por estas palabras (3): «Hasta en los concursos a curatos metió la hoz aquel Gobierno tan aficionado a las cosas de Iglesia, y prescribió a los Obispos la forma en que habían de hacerlos». Efectivamente: por decreto de 24 de Setiembre de 1784, que se incluyó en la Novísima Recopilación de las Leyes de España Lib. I, tít. XX, ley VII, dispuso D. Carlos III, lo que sigue: «Aunque los Curatos se proveen por concurso, conforme a lo dispuesto en el Santo Concilio de Trento, deseo que la provisión y promoción de estos Beneficios, cuyo objeto es el más santo, principal y necesario del ministerio eclesiástico, se haga con el mayor discernimiento y provecho espiritual de mis fieles vasallos; y a este fin exhortará y recomendará la Cámara en mi nombre a todos los Obispos y demás Prelados, que procuren establecer en los concursos y promociones a curatos las oposiciones, exámenes, informes de costumbres y método de ascensos que se observa en el Arzobispado de Toledo; pidiendo al Arzobispo y remitiendo a los demás Prelados una relación exacta de dicho método, por ser el que con aplauso universal ha

---

(1) *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus Obispos*, III, 184.

(2) *Gloria Posthuma Societatis Iesu*. Pars Prima. Roma, 1814, páginas 88-90.

(3) *Historia Eclesiástica*² VI, 108.

llenado las Parroquias de este Arzobispado de hombres doctos, prudentes y timoratos; y proporcionando que las provisiones y promociones se hagan con la más rigurosa justicia» (1).

Y como prescribía este decreto, «en Circular de la Cámara de 13 de Diciembre del mismo año de 1784, se remitió impresa a los Prelados una relación puntual del método que se observa en los Concursos a Curatos de dicho Arzobispado, así en su celebración como en el acomodamiento de los opositores nuevos y promoción de los curas, para que procurasen establecerlo conforme a lo establecido en este capítulo, pág. 154, tom. I». En esa Relación Puntual (2) se decía que los puntos se tomaban del Catecismo de Pío V; de los tres que se sacaban en suerte se elegía uno, del cual se deducía también la cuestión teológica que debía defenderse. Se daba de preparación un día entero. El punto del Catecismo se leía por media hora. «La lección será precisamente sobre la doctrina o texto que eligió en el Catecismo, exornando cada uno, según puede, aquella doctrina con autoridades de la Sagrada Escritura, Concilios, Santos Padres. Concluída la lección que dice el opositor en una Cátedra preparada en público, propone la cuestión teológica y su resolución; esta es según la Escuela del opositor; pues en estos Concursos no se limita la libertad, ni se obliga a defender precisamente una misma sentencia en materias disputables en las Escuelas Católicas... Las más veces suelen tocar cuestiones dogmáticas, y en ellas todos defienden una misma cosa contra los acatólicos. Arguyen dos coopositores en forma y método escolástico, cada uno por espacio de un cuarto de hora y a estos mismos arguye mutuamente el de la Cátedra, a su turno, cuando leen. Por la tarde se examinan de Moral; cada Sinodal tiene libertad de preguntar al Examinando todas las réplicas que quiere sin limitarse al examen a juez particular. Dura media hora, y se gasta en preguntas sólidas sin andarse en definiciones, ni quisquillas... Debe advertirse que el ejercicio de Lección y el de Moral son de aprobación o reprobación; es decir, que el que sale reprobado en cualquiera de ellos... sale siempre reprobado.» Creemos algo exagerado, lo que, al hablar de dicho decreto de 24 de Setiembre, afirma La Fuente con su característico des-

(1) *Novísima Recopilación de las Leyes de España*... Madrid, 1805. Libro I, título XX, ley VII.

(2) *Relación Puntual del método que se observa en los Concursos a Curatos de este Arzobispado de Toledo, Primado de las Españas, así en su celebración, como en el acomodo de los Opositores nuevos y promoción de los Curas.* En folio, de 19 págs., sin año ni pie de imprenta.

enfado: «bien es verdad que los Prelados se desentendieron de muchas de estas exigencias que coartaban su libertad e independencia, pues en España la costumbre de mandar mal ha hecho contraer el hábito de obedecer peor».

Indirectamente contribuyeron también los ministros de Carlos III, a favorecer el cambio introducido en las oposiciones con la reforma de los Estudios universitarios que mermó la autoridad del Maestro. Tenía Lombardo cátedras en las Universidades de Alcalá y Valencia (1), y asignada lectura, como entonces se decía, en las de Salamanca, Valladolid, Oviedo (2) y Zaragoza (3), por lo menos. «Las asignaturas de Prima y Vísperas de Teología, escribía la Universidad Salmantina.. , son los cuatro libros..., de Lombardo comentados por... Santo Tomás. Distribuyen los Estatutos la enseñanza de las distinciones del Maestro por el orden de las partes de Santo Tomás, señalando turno entre los dos Catedráticos en las partes que han de explicar... Las tres restantes, que son la de Durando, Escoto y Santo Tomás, tienen la de explicar los cuatro libros del Maestro de las Sentencias por el orden de sus Príncipes (4). Una cosa semejante, en su tanto, acontecía en las Universidades Ovetense, Zaragozana y Vallisoletana, a tenor de sus Estatutos; sólo que en esta última se dió la siguiente interpretación: «declara cumplirse en esto, leyendo sus materias por las partes de Santo Tomás con que en los principios de las cuestiones se lea la letra del Maestro que a ella corresponde, declarando sus conclusiones y en qué se tienen comunmente por ciertas e inciertas» (5).

A Lombardo le tenían en gran aprecio nuestras Universidades principales. La de Salamanca en su Plan de Estudios de 11 de Setiembre de 1770, aseguraba que «la pureza de doctrina que contienen las dos Sumas del Maestro de las Sentencias el (sic) Angélico Doctor, las ha hecho

---

(1) Orti y Figuerola: *Memorias Históricas de la Fundación y Progresos de la Insigne Universidad de Valencia*. Madrid, 1730, pág. 58.

(2) Canella Secades: *Historia de la Universidad de Oviedo*. Oviedo, 1872, pág. 305.

(3) Camón y Tramullas: *Memorias Literarias de la Universidad de Zaragoza*. Zaragoza 1768. Estatuto 28 de Cerbuna.

(4) *Plan General de Estudios dirigidos a la Universidad de Salamanca por el Real y Supremo Consejo de Castilla y mandado imprimir de su Orden*. Salamanca, 1771, pág. 55.

(5) *Historia de las Universidades de Valladolid, transcrita del «Libro de Bezerro»*... Valladolid, 1918, tom. I, págs. 16 y CXVII.

recomendables y plausibles así por los Concilios como por los Padres y Doctores que se han seguido estos tiempos». La de Valladolid escribía en el suyo del mismo día, mes y año: «No conviene ni a los Maestros ni a discípulos variar el método y doctrina hasta aquí explicada. La cátedra de Prima lea, según el Estatuto, desde las ocho de la mañana en invierno más de una hora: explique el Maestro de las Sentencias y asistan a su Cátedra precisamente los teólogos de cinco años de cualquier Escuela que sean, por estar éstos ya instruídos en las materias escolásticas, y para salir a oposiciones y otros empleos, se les enseñe y ejercite especialmente en el modo y método de exponer el Maestro de las Sentencias en las lecciones de oposición con lucimiento» (1). La de Alcalá quería conservar a todo trance la cátedra del Maestro de las Sentencias, y consideró como digno de tomarse en cuenta el voto del dominico Fr. Tomás de San Vicente que decía: «Parece justo que este grande hombre (Lombardo) conserve su Cátedra en nuestras Escuelas, en las que se expliquen sus cuatro libros; más deberá el Catedrático instruír a los cursantes en el método de formar lecciones de oposición arregladas a la letra del Maestro: en Catedrales para las Prebendas de Oficio, en las Universidades para las Cátedras y en los Sínodos para los Curatos se dan los tres piques en los libros del Maestro: una Escuela Pública y Universidad Mayor debe instruir a sus cursantes en el modo de formar lecciones tal que sólo tengan por objeto explicar sigillatim la letra pura del Maestro, corroborar sus asertos con doctrinas de Concilios, divinas tradiciones, determinaciones de la Iglesia, historia y disciplina eclesiástica. Procure también desviarles de aquel modo, no sólo ridículo, sino también infructuoso para calificar el método comparativo de los competidores a la Cátedra, Prebenda o Curato; esto es, excitar casi al principio una cuestión difusa (llámanla centona) con cuyos prenotables, pruebas y argumentos podrá llenar en la lección horas enteras cualquier cortísimo teólogo (2).»

No le valieron al Maestro tan buenos abogados. En 1771, el Real y Supremo Consejo de Castilla aprobó, como lo nota muy bien Gil y Zárate (3), un Plan de Estudios, igual en la sustancia, para todas las Univer-

---

(1) *Método General de Estudios por la Real Universidad de Valladolid...* Valladolid, Santander. 1771, pág. 2.

(2) *Real Provisión del Consejo que comprende el Plan de Estudios que ha de observar la Universidad de Alcalá de Nares*, 1711. Madrid; página, 78, 79, 82 y 206.

(3) *De la Instrucción Pública en España*, tom. III, pág. 142.

sidades del reino. Por él desaparecían las Cátedras del Maestro, Santo Tomás, Escoto, Durando, San Anselmo, etc., y quedaban, formando un curso de cuatro años, las Cátedras de Teología matutina y vespertina, en que se debía explicar únicamente la letra de la Suma de Santo Tomás, sin tener en cuenta las antiguas asignaturas. En Alcalá la Cátedra del Maestro «se llamará de Historia o Disciplina Eclesiástica; se explicará todo lo historial perteneciente a dogmas, teniendo presente la obra de Natal Alejandro u otra que el Claustro estime mas útil.» En Valencia se refundió en las ordinarias de Teología. De este modo perdió Lombardo influjo en las Universidades más florecientes y concurridas.

De industria señalamos estas Universidades; porque en dos o tres que La Fuente llama menores y aun mínimas, impuso el mencionado Consejo el estudio de Lombardo. A la de Baeza, en 1777 se le mandó observar el Plan de la de Sigüenza, por lo que atañe a Teología, que consistía en un curso teológico en que «se explicaban los cuatro libros del Maestro... Auxiliarán los Maestros su explicación con Estío, teniendo cuidado de advertir aquellas opiniones del Maestro, que han sido criticadas, y de las autoridades apócrifas o que no pertenecen a los Concilios y Santos Padres... con remisión a las obras de Santo Tomás, y San Buenaventura». Por Real Provisión de 14 de de Diciembre de 1778, que restablecía la Universidad de Osma, se ordenó que en ella se «explicase por ahora el Maestro de las Sentencias» con varias cortapisas y con encargo a los Profesores de que «formasen cursos fundados y libres de partido» (1).

Pero tales disposiciones poquísimo crédito podían acarrear al Maestro, si es que no contribuían a quitárselo; porque el prestigio de esas Universidades andaba por los suelos. La Fuente hace de ellas una pintura muy negra, hasta el punto de intitular el capítulo LII del tercer tomo de su Historia de las Universidades: «Estado deplorable de las Universidades menores»; y traer el dicho que Cristóbal Suárez de Figueroa atribuía a sus profesores, *Accipiamus pecuniam, et mittamus asinum in patriam suam.* Particularmente de la de Baeza escribe estas palabras: «Qué Universidad sería la de Baeza, que en 1776 estaba tan desacreditada en la misma población, que el Abad y Cabildo de su Colegiata no querían admitir a los graduados de ella». Y de la restaurada de Osma forma el siguiente juicio: «fué tan ficticia como

(1) Loperráez, *Descripción del Obispado de Osma*, Madrid, 1788, tom. III, págs. 471-505.

había sido la antigua, y... vino a parar en llevar fama de jansenista a fines del siglo (XVIII) y de foco de liberalismo exaltado en 1820».

A pesar de tan rudos golpes como recibió el Maestro de las Sentencias, y de las hondas vicisitudes por que ha pasado la enseñanza de la Teología, no se ha hundido del todo la memoria de Lombardo en el piélago del olvido. Persiste entre nosotros la costumbre de picar en el Maestro de las Sentencias en las oposiciones a diversas Canongías; bien que los opositores, en general, procuran más que investigar la mente del venerable Obispo Parisiense, explicar y sostener por los métodos modernos una o más conclusiones derivadas de la distinción que les ha cabido en suerte.

A. Pérez Goyena.

Boletín de Historia Eclesiástica.

La Santa Casa de Loreto.—Es sabido que desde hace una porción de siglos se cree que la cámara donde la Santísima Virgen recibió el mensaje del Arcángel San Gabriel, anunciándole la Encarnación en sus purísimas entrañas del Verbo divino fué llevada por los Angeles a Terzato en Dalmacia el año 1291 y de allí a Loreto en 1296, donde actualmente se conserva. Un milagro tan estupendo no podía menos de llamar la atención de los sabios historiadores y arqueólogos; y efectivamente, apenas se divulgó el hecho se ocuparon de él, unos para defenderlo y otros para rechazarlo. Entre los últimos hay que contar en 1485, es decir, pocos años después de que apareciera la relación del Teramano, que es la más antigua, al veneciano Nobile, que una vez entrado franciscano se llamó Francisco Suriano; en 1533 al peregrino de Palestina, De Courteilles; Vergerio en 1554 y otros varios. La Obra más famosa publicada en su defensa es la del jesuíta Orazio Torsellino en 1597, la cual fué traducida a ocho lenguas. En el siglo XVI comienza el rezo; el año 1669 se introdujo su fiesta en el martirologio y el 1699 en el Misal.

Con esto parece que la tradición había recibido su mayor apoyo; los católicos se creyeron en posesión de la verdad y se acalló la polémica. En el siglo XIX se reprodujo de nuevo, aunque en tonos apacibles y con trabajos modestos, pero a principios de la presente centuria el canónigo Ulises Chevalier dió a la estampa un libro voluminoso titulado *Notre Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa* (París, 1906). Este estudio armó una verdadera revolución. Apenas hubo revista de importancia en los países cultos que no hablara de él. Chevalier, después de un examen minucioso documental, sacó la conclusión de que la dicha traslación era una leyenda. Y lo más sorprendente fué que las revistas católicas de más nombradía en todas partes dieron por ciertos sus resultados. Tales fueron, por no citar otras, *Stimmen aus Maria Laach* (1906, vol II, página 361). *Historisch-politische Blätter* (1906, vol. 138, págs. 125-141 y

183-194); *Theologische Revue* (1906, pág. 211); *Theologische Quartalschrift* (1905, pág. 160); *Zeitschrift für katholische Theologie* (1906, páginas 109-116); *Literarische Rundschau*, (1906, págs. 106 y 308); *Historisches Jahrbuch*, (1907, págs. 256, 356-363, 585-603); *Analecta Bollandiana* (1906, tomo XXV, págs. 478-494); *Revue Biblique* (1904, tomo IV, pág. 467); *Revue bénédictine* (1906, pág. 626); *Revue d'histoire ecclésiastique* (1906, páginas 639-658); *Revue des Questions historiques* (1907, págs. 308-310). En contra de Chevalier y a favor de la traslación salieron también algunas revistas, aunque de menor significación científica que las mencionadas, y varios escritores en libros aparte.

Por encima de todos descuella la obra del P. Rinieri en tres tomos (1) llenos de erudición y de diligencia; como que hasta emprendió el autor un viaje a Tierra Santa para poder estudiar la cuestión a fondo; pero desgraciadamente el tono de polémica y parcialidad con que está escrita le quitan gran parte de su valor real y científico.

Parecía que la cuestión yacía en el olvido por completo, cuando en 1913 publicó el Profesor Jorge Hüffer un volumen con el título: *Loreto, investigación histórico-crítica de la cuestión de la Santa Casa* (2). A este tomo, que es el primero, ha seguido otro, que acaba de aparecer en 1921. El envío a nuestra redacción de estos dos volúmenes, con la condición de que diéramos de ellos cuenta a nuestros lectores, ha dado ocasión a este Boletín. Como Estudios Eclesiásticos va enderezado a personas de una cultura teológica elevada, tenemos las manos más libres para tratar el asunto con plena claridad; siempre naturalmente dentro de la verdad y de las normas de la Iglesia, cosas que nunca jamás pueden oponerse.

Desde luego advertimos que el Dr. Hüffer rechaza también la autenticidad de la traslación de la Santa Casa, como lo había hecho antes el canónigo Chevalier. Conviene asimismo tener muy presente que los dos tomos del Profesor alemán llevan censura eclesiástica; y por cierto que en ambos se emplea una fórmula muy interesante por salir de la común *Nihil obstat*. Dice así: «*Hunc librum nil contra fidem vel mores continere hisce testamur*». Esta fórmula va firmada en el primer volumen por el Vicario General de Münster en Vesfalia, Poggenburg, y en el segundo por el Vicario General de Paderborna, Rosenberg. Si bien se considera, la autoridad eclesiástica se restringe a afirmar que en la obra del Dr. Hüffer no hay nada

(1) *La Santa Casa di Loreto*. Confutazione del libro: Notre Dame de Lorette, Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa, par le Chanoine Ulysse Chevalier.—Torino, 1910-1911. Tres tomos.

(2) *Loreto*. Eine Geschichts-kritische Untersuchung der Frage des heilegen Hauses.—Münster in Westfalen, Vol. I, 1913; Vol. II, 1921, 288 y 205 páginas respectivamente.

contrario a la fe y buenas costumbres, sin prejuzgar el valor histórico de cuanto en ella se expone. Es este un punto de capital importancia, y que no por ser obvio y muy sabido, se ha de olvidar nunca. En la cuestión de Loreto no están para nada mezclados el dogma católico y las buenas costumbres. Se trata de un punto histórico, que será más o menos prudente negarlo, pero que no roza lo más mínimo las verdades fundamentales de la fe. Así se explica esa especie de contradicción existente entre la misma autoridad eclesiástica, que unas veces da la licencia para que se impriman libros como el del P. Rinieri, que defiende a capa y espada la traslación, y otras libros como el del Dr. Hüffer, que la echa por tierra. Ya lo advertía en 1906 el venerado bolandista P. De Smedt, al dar cuenta de la obra de Chevalier con estas palabras:

«Es bien sabido que el privilegio de la infalibilidad sólo se le ha asegurado a la Iglesia docente en lo tocante a la interpretación de la doctrina revelada, dogmática y moral, y en lo que atañe a cierto número de hechos, cuya precisa determinación es necesaria para asegurar el mantenimiento de las verdades reveladas, y que por la misma razón son llamados hechos dogmáticos. En las demás cuestiones, los Papas y los Obispos no tienen ni pretenden tener otra autoridad que la que pertenece a todos los superiores legítimos; es decir, el derecho de legislar y juzgar, y el de exigir la sumisión a las leyes y a los juicios dados por ellos. Cierto que esa sumisión respetuosa se impone especialmente a los fieles, cuando se trata de juicios doctrinales de sus superiores eclesiásticos, por razón de la asistencia especial de Dios, con la que pueden ellos contar en el gobierno espiritual de las almas, aun en los casos en que no intenten hacer uso del privilegio de la infalibilidad. Pero, repitámoslo de nuevo, fuera de las doctrinas reveladas, para ninguna otra cosa reivindican ellos privilegio alguno de autoridad irrefragable. Pueden engañarse y esto lo saben ellos perfectamente. Por otra parte, ellos pertenecen a su tiempo; no tienen ni más ciencia, ni más espíritu crítico que la generalidad de los hombres instruídos contemporáneos suyos. Más aún: toleran, ya negativamente, no tomando medida ninguna en contra, ya positivamente, declarando que se pueden prudentemente admitir, muchas prácticas y creencias adoptadas por los fieles, mientras en ellas no ven peligro para la fe y buenas costumbres. Nótese asimismo que en los documentos en que se aprueban en el sentido señalado ciertas creencias, especialmente en los decretos de la Corte Romana, donde se aprueban algunas lecciones del Oficio Divino, prácticas de devoción u otras cosas semejantes, se encuentra muy a menudo una distinción bien marcada entre el culto o las prácticas de devoción, que se alaban y recomiendan simple y positivamente, y los hechos o creencias que se juzgan dieron lugar a las manifestaciones piadosas. Nada tan frecuente en este género de documen-

tos como las fórmulas *ut pie creditur, ut asserunt, ut fama est*, por medio de las cuales los Soberanos Pontífices y las Congregaciones romanas, que hablan en su nombre, declinan la responsabilidad de la afirmación de la verdad de esos hechos y creencias.

»He ahí principios que convendría tener bien presentes cuando se oye hablar de demostraciones piadosas provocadas por el recuerdo de un hecho milagroso que se dice haber tenido lugar en tal o tal sitio particular. Desgraciadamente se olvidan en la práctica muy a menudo. Los enemigos de la Iglesia fingen escandalizarse, los indiferentes sonríen con desdén, muchos fieles se afligen, cuando la investigación científica, más esclarecida y minuciosa, hace que se bambolee más o menos la certeza de la creencia, que fué el origen de la devoción. Todo sin razón naturalmente; pues los testimonios de veneración, de confianza, de agradecimiento y de amor, dados a Dios y a sus Santos serán siempre dignos de alabanza a los ojos del cristiano, y eso, aunque el supuesto hecho, que los ha ocasionado, haya sido admitido con demasiada ligereza.

»Por lo mismo, sería una sinrazón el pretender que la autoridad eclesiástica, tan pronto como viera que la mayoría de los sabios rechazaban el hecho, se apresurara a proclamar su falsedad, e impusiera a la generalidad de los fieles el abandono de creencias piadosas trasmitidas por las generaciones precedentes, y que jamás han sido impuestas por esa autoridad como formando parte del depósito de los dogmas revelados, confiado a su custodia, o como necesarias para salvaguardar la integridad de ese depósito (1).»

Juzgamos que no podía decirse mejor ni con más precisión lo que hay que tener ante la vista, al hablar históricamente de hechos, cual el presente. Y esto supuesto, abordemos el examen de la obra del Dr. Hüffer.

Está dividida en dos tomos. En el primero se estudia la parte documental y en el segundo también la arqueológica. La parte documental arranca de la relación del Teramano. Era éste el Preboste Pietro di Giorgio Tolomei, que por ser de Teramo, en los Abruzos, es llamado *Praepositus Teramanus*. Más tarde llegó a ser *gubernator*, como él dice, de la iglesia de Loreto, donde murió en Junio de 1473. La relación referente a la traslación de la Santa Casa debió de escribirla entre 1465 y la fecha anterior. En sustancia viene a decir que la Santa Casa estaba en Nazaret, de donde fué trasportada a Dalmacia, añadiendo: «Asimismo de aquel lugar la sacaron los Angeles y la llevaron por encima del mar al territorio de Recanati, y la pusieron en un bosque, que pertenecía a cierta matrona noble de la ciudad de Recanati, que se llamaba Loreta. De aquí tomó esta iglesia el nombre de Santa María de Loreto, recibiéndolo de aquella matrona, que era la

(1) *Analecta Bollandiana*, Tomo XV, 1906, pág. 479.

dueña y señora del bosque. En el tiempo en que permaneció esta iglesia en el dicho bosque, a causa de la gran afluencia de gente, se cometían muchos latrocinios e innumerables males. Por lo cual fué de nuevo tomada y trasladada por mano de Angeles a un monte de dos hermanos, y allí colocada por los mismos Angeles. Pero los dichos hermanos riñeron entre sí a causa de las muchas entradas y ganancias de dinero y otras cosas; por lo que otra vez la cogieron los Angeles y la llevaron al camino común, donde aun hoy día está». Dice luego que todo esto pasó el año de 1296 y se lo reveló la Virgen en sueños a un varón santo, quien se lo comunicó a los principales de la provincia, los cuales enviaron a Nazaret 16 hombres con las medidas exactas. Fueron éstos allá y encontraron los fundamentos que se acomodaban perfectamente a la mansión lauretana; y además una inscripción en la que constaba que allí había habido una iglesia y había desaparecido. Finalmente se asegura que la relación la recibió de dos probos varones llamados Pablo Reinalduci y un tal Francisco, que fué prior, los cuales atestiguaron haber oído decir a sus abuelos, que los abuelos de éstos lo habían visto todo.

Hüffer llama la atención desde un principio acerca de lo extraordinario del milagro, pero advierte muy bien que esta no es razón para rechazarlo. Hay que acudir a los argumentos históricos y examinar la narración de Teramano imparcialmente. Toda ella se funda en una visión, la cual le parece al mismo Teramano tan débil en sus fundamentos, que procura por todos los medios apuntalarla de la mejor manera posible, acudiendo a aquella embajada enviada de Recanati a Nazaret y a los testimonios de Pablo Rinalduci y Francisco. Su intento no logra sin embargo disipar las sombras. La triple traslación que establece en el mismo territorio de Recanati la hace sospechosa. ¿A qué viene todo eso? No parece sino que Dios y sus Angeles se divertían con la Casa. Por otra parte esos cambios debidos a latrocinios y divergencias nacidas entre los habitantes de la región traen a la memoria las barbaridades cometidas allí por los herejes en 1313. Aun hay más. El milagro se supo, según Teramano, por la visión de un hombre pío. Pero, ¿quién era ese hombre? Y, ¿qué autoridad merecía? (1).

De suyo un hecho tan estupendo no podía menos de sorprender a los habitantes de la región; pues no era cosa pequeña el que de la noche a la mañana apareciera una casa como por ensalmo en el monte vecino, ni el que fuera trasladada dos veces de sitio. Parece, pues, natural que antes que Teramano escribiese su relación, que es casi dos siglos posterior al acontecimiento, se hallen rastros de su realidad en otros documentos de

(1) Menos valor tiene aún la *Historia Lauretanae Virginis* de 1531 por Girolamo Angelita, que falsea a sabiendas los hechos.

aquel tiempo. Cosa singular. En el espacio de esos dos siglos existen sí documentos que hablan de una iglesia de Loreto, pero ni por asomo hacen referencia a que esa sea la Santa Casa de Nazaret. Esto es de capitalísima importancia. Es un argumento *ex silentio*, pero de gran valor.

El primer documento que nos habla de Loreto se remonta al año 1194, y en él se dice que el Obispo Jordano da al Monasterio de Fuente Avellana, entre otras cosas, *ipsam ecclesiam sancte Marie, que est sita in fundo Laureti*. De modo que según esta concesión un siglo antes de que se trasladara la Casa de la Virgen a Loreto, existía en el mismo sitio una Iglesia dedicada a Santa María. Otro documento de 1285 menciona la misma iglesia. Pasan luego treinta años sin que se halle noticia alguna, hasta que en 1315 un pergamino conservado actualmente en el Archivo de Estado de Recanati nos transmite el dato escueto de que hombres malvados robaron la iglesia *Sancte Marie de Laureto*. Nótese que la traslación de la Santa Casa de Nazaret tuvo lugar en 1294, y por lo mismo el documento de 1315 debería de consignar que lo que robaron fué la Santa Casa. Mas no es así; el que lo escribió se ve que no sabía nada de la traslación, y sólo se refiere al robo ejecutado en la iglesita, que conocemos por la concesión del Obispo Jordano de 1194.

Este silencio es inexplicable de haber existido allí entonces la creencia de que el robo se había cometido en la Cámara de la Anunciación. Como si esto fuera poco, tropezamos con otro documento de 1318, parecido al anterior, en que se castiga a los que «se acercaron a la iglesia de Santa María de Loreto y la robaron». Tampoco aquí se dice nada de que esa iglesia fuera la habitación de la Virgen trasportada por los Angeles desde Tersato. Total: que los documentos contemporáneos, que por su estructura deberían hablar de la traslación de la Santa Casa, se callan absolutamente, mencionando sólo una iglesia de Santa María que existía ya, un siglo antes de la pretendida traslación, en la misma heredad denominada Loreto.

Tanta o más fuerza que los argumentos anteriores contra la autenticidad del hecho poseen los documentos de los Pontífices. En 1320 envía el Papa Juan XXII una carta a Bocio, párroco de la iglesia de Loreto, concediéndole ciertas gracias, y en ella no se hace la más mínima referencia a que ésta proviniera de Nazaret. Gregorio XI expide una Bula en Noviembre de 1375, otorgando varias indulgencias a los que con las condiciones prescritas visitaren la iglesia *beate Marie de Loreto*, a secas, sin añadir nada tocante al hecho milagroso. El mismo silencio observamos en una Bula de Urbano VI para la misma Iglesia, de 1400, en otras de Nicolás V, de 1450 y de Pío II, de 1464, siendo de notar que estos dos últimos Papas habían visitado aquel santuario. Finalmente Paulo II, cuando se comenzó la construcción de la actual basílica, publicó una Bula de Indulgencias en Febrero de 1470, y en ella habla únicamente de la antigua iglesia, que dice haber sido fundada

milagrosamente, pero esta última palabra se refiere a que el edificio está sin cimientos. Como es sabido, por esta fecha empezó a extenderse la maravillosa narración de Teramano, cuya influencia se deja sentir en los documentos posteriores. El primer Papa que habla francamente de la traslación es Julio II en 1507.

Tal es en breves líneas la estructura y argumentación del primer volumen del Dr. Hüffer. Para él existió desde el siglo XII una iglesita en Loreto, dedicada a la Virgen, la cual con el tiempo adquirió tal fama por los milagros allí obrados, que de todas partes acudían a venerarla. Esto, junto con la falta de cimentación, dió ocasión a la leyenda de la traslación de la Casa de la Virgen. Semejantes historias no son raras en hagiografía. Así se cuenta que la Madonna di Porto en Ravena fué trasportada por los Angeles a través de los mares, la del santuario de Genazzano, cerca de Roma, fué llevada por los mismos Angeles desde Scutari, y lo mismo se dice de las imágenes de la Virgen de Sossau en Baviera, Vieux-Chênes en Francia, Tongern en Bélgica, etc.

En el segundo volumen examina el Dr. Hüffer la misma cuestión, basándose en las fuentes palestinianas y en los materiales arqueológicos. Ante todo establece sólidamente la existencia de la Santa Casa en Nazaret hasta el siglo XII. Después estudia su construcción y estructura; y de todo ello deduce que es imposible identificar la Casa lauretana con la de la Virgen. Sus pruebas principales son las siguientes. Primero que la Casa de Loreto está hecha con materiales de la región de Recanati, en especial con piedra arcillosa igual a la que se ve aún hoy día en el vecino Monte Conero. Segundo, que de ponerse la Casa lauretana en conexión con la gruta actual de la Anunciación en Nazaret, no se ajustarían de ninguna manera y aun se impedirían el acceso mutuamente. Tercero, que la Casa lauretana no se puede colocar en el espacio que está delante de la gruta, como generalmente afirman los defensores de la traslación, porque el dicho espacio no tiene más que la mitad de la anchura de la Casa de Loreto, y por lo mismo ésta no cabría allí. Cuarto, que mal pudo ser trasladada dicha casa, pues en el siglo XII no existía, si hemos de creer a los peregrinos, que sólo hablan de la gruta que aun hoy se ve en Nazaret. Y quinto, las noticias de los peregrinos de los siglos XIV y XV, nada dicen tampoco de la traslación, mencionando únicamente la gruta existente en Nazaret, como los anteriores.

Estas son las conclusiones de Hüffer. Su trabajo ha sido juzgado favorablemente por muchas revistas católicas, que le consideran perfectamente fundado (1). Pero se dirá: Si la cosa es tan clara, ¿cómo hay escritores católi-

(1) Sólo citaremos un artículo del P. Braun, S. J., en *Stimmen der Zeit*, vol. 103, 1922, páginas 429-43, que recibimos al corregir estas pruebas.

cos ilustres que defienden la autenticidad de la traslación y sobre todo, cómo los Romanos Pontífices continúan aprobando el culto allí tributado a la Virgen, precisamente por creer los fieles que aquella es la casa donde ésta recibió la visita del Arcángel San Gabriel?

A la primera objeción no es difícil responder. Es muy natural, y aun conveniente que los escritores católicos no se dejen arrebatar las tradiciones venerandas por una nonada, y a la primera escaramuza; antes por el contrario, que salgan en defensa de ellas, siempre, claro está, teniendo por único norte la verdad. En el caso presente, los defensores de la autenticidad del milagro se apoyan en los siguientes argumentos. Ante todo aseguran que la relación de Teramano posee todas las garantías de seguridad que se pueden exigir en tales casos, puesto que cita la comisión que fué a Nazaret para comprobar la realidad del hecho milagroso, y los testigos Pablo y Francisco, de cuya deposición se deduce que se puede reconstruír la cadena de los testimonios desde fines del siglo XV hasta el 1294. Rechazan como apócrifos algunos de los documentos citados por los contrarios; y en cuanto al silencio de otros, insisten en que es un argumento meramente negativo, que no siempre tiene fuerza. Por otra parte dicen que no se concibe cómo un acontecimiento tan maravilloso pudo ser inventado, sin que levantara protestas. En fin, aseguran con todo aplomo que los materiales de la Casa de Loreto son parecidos a los usados en Nazaret y que las medidas de la dicha Casa, si bien hoy no se acomodan al espacio que está delante de la gruta de Nazaret, esto es debido a la construcción allí de la iglesia de la Anunciación; pero que los fundamentos que faltan en la de Loreto, se conservan en Nazaret, conviniendo en sus medidas con la Cámara lauretana.

Tal es el estado actual de la cuestión acerca de la autenticidad de la traslación de la Santa Casa de Loreto. Con sólo leerlo se suelta la segunda dificultad antes propuesta sobre la actitud de los Romanos Pontífices con respecto a ella. Como decía muy bien el P. De Smedt, en las palabras citadas al principio de este trabajo, aquí no se trata de ningún dogma, o hecho dogmático impuesto por la autoridad eclesiástica a los fieles, sino simplemente de un hecho histórico, que se ha dejado a la disputa de los hombres. La autoridad eclesiástica no pretende, al rodear al Santuario de prestigio y gracias especiales, definir la controversia; pero menos puede, porque algunos sabios rechacen el hecho, proclamar inmediatamente su falsedad e imponer el abandono de una creencia tan arraigada en el pueblo y trasmitida por varias generaciones. Tanto más cuanto que la demostración de que el suceso sea una leyenda no es apodíctica; y hay sabios de peso que admiten su realidad. En fin de cuentas, lo que en Loreto veneran los fieles es a la Santísima Virgen; y esto lo hacían aun antes de que se propagara la idea de la traslación de su Santa Casa a dicha heredad. Que si por encima de todo

hay un error histórico, que hace que ese culto tributado a la Madre de Dios sea intenso, con eso no se habrá perdido nada. Sólo en el caso improbable de que se demostrara, como dos y dos son cuatro, que lo de la traslación es una pura leyenda, se podría argumentar contra el proceder de la autoridad eclesiástica; y aun entonces debería todo buen católico someter su juicio al de dicha autoridad, confiado en que con la asistencia de lo alto resolvería lo más congruente con la verdad y provecho de las almas.

Z. García Villadá.

NOTAS Y TEXTOS

Nota sobre el origen y el autor del Anima Christi.

Acerca del asunto que encabeza estas líneas se han escrito tres trabajos fundamentales, uno del P. Baesten S. I. (1) en 1883, otro del P. Dreves en 1898 (2), y el tercero de Kehrein en 1898 también (3). Los tres han sido recogidos por el P. Watrigant S. I. el año 1913 en su *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, núm, 43 (4), precedidos de un prologuito del mismo Padre y seguidos de dos notas complementarias, una del Padre Zenner, S. I. (5) y otra de Kehrein (6).

Los resultados a que han llegado estos autores son los siguientes: primero que la dicha oración no es de San Ignacio de Loyola, puesto que existe en muchos libros y devocionarios anteriores al Santo; segundo que, si bien algunos manuscritos la atribuyen al Papa Juan XXII (1316-1334), no es esto del todo seguro, quedando por lo tanto indecisa la cuestión del autor.

Por lo que hace al primer resultado, se advierte desde luego que la oración no se halla en el Autógrafo de los Ejercicios, aunque San Ignacio ordena varias veces que se recite después del coloquio con el Hijo. Esto prueba que el *Anima Christi* era anterior a él y que era muy conocida; de lo contrario hubiera el Santo dado su texto. Falta también la oración en los manuscritos y ediciones más antiguas de los Ejercicios. La primera edición que la contiene, no es la de Tolosa de Francia, de 1593, como afirma Dreves, sino la de Vilna, de 1583, si hemos de creer al P. Codina (7). El P. Fabiano Quadrantino pidió por los años de 1592 o 1593, que se pusiera en el libro de los *Ejercicios*; y de hecho desde esta fecha se encuentra en casi todas las ediciones de la preciosa obra.

---

(1) *Une inscription latine à Séville et la prière «Anima Christi» dans les livres d'heures du Moyen Age* (Précis historiques, t. 32, 1883; Bruxelles, pág. 631-647.

(2) *Wer hat das «Anima Christi»* verfasst? (Stimmen aus María-Laach. t. 54, 1898, páginas 493-504).

(3) *Der katholik,* serie 3.ª, vol. XVIII, 1898 págs. 118-120. Este articulo sólo lo conozco en la traducción del P. Watrigant.

(4) *Quel est l'auteur de la prière «Anima Christi»*, Enghien (Belgique), 1-56.

(5) *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Imsbruck, 1899, págs. 559-60, en Watrigant, páginas 52-54.

(6) Watrigant, Ibid. pág, 55.

(7) *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria,* Matriti, 1919, pág, 222, nota (Monumenta Historica Societatis Iesu—Monumenta Ignatiana, series secunda).

La oración se halla asimismo en muchos *Libros de Horas* o devocionarios del siglo XIV y XV. El P. Baesten examinó los que posee la Biblioteca Real de Bruselas, y dió con ella en tres de estos manuscritos pertenecientes al siglo XV, en otro de 1512, en un Breviario de Tournai del siglo XIV, aunque la oración fué añadida a principios del XV, y finalmente en el hermoso *Libro de Horas* de Catalina de Médicis, regalado por ella a su nuera, María Stuart, en 1561. Esta preciosa joya fué legada el año 1803 al Seminario de Frascati por el Cardenal York, último vástago de los Stuart.

Desde fines del siglo XV varios libreros de los más afamados de París la ponían en sus *Libros de Horas*, como Simón Vostre en los años 1491, 1502 y 1508; Antonio Verard en 1498 y 1503; Juan de Brie en 1515; Gillet Hardouin en 1516; Guillermo Godart y Nicolás Vivien en 1517.

Ni sucedía esto sólo en Francia. También en Inglaterra pasaba algo parecido. Thielman Kerver la insertó en las Horas de Cambrai, el año 1500, en las publicadas para la Iglesia de Salisbury en 1510, y en otras de la Virgen *secundum usum Romane curie de 1517;* pero la fuente inglesa más antigua, donde se halla el *Anima Christi*, es el manuscrito Harley 1260 del British Museum, al que el himnólogo inglés James Mearns señala la fecha de 1370.

El P. Dreves cita para Alemania el *Hortolus animae*, impreso por vez primera en 1498. Una edición vista por él del año 1511, la contiene; es de suponer que también la contendría la original. Aduce además el mencionado Padre el códice Palatino 537 de la Biblioteca Vaticana, perteneciente al siglo XIV, que procede de Heidelberg. Kehrein demuestra que Margarita Ebner recitaba ya esta oración en 1344, y el P. Zenner la ha encontrado en un manuscrito de la Biblioteca del Colegio de Valkenburg, del año 1517.

Para Italia basta citar el códice de la Biblioteca Capitular de Verona, núm. 750 (405), del siglo XIV, donde se lee la oración en italiano, si bien su transcripción es del siglo XV.

Y vengamos a España. Es indudable que, al poner San Ignacio en los Ejercicios el *Anima Christi* sobre el mismo pie que el *Pater Noster* y el *Ave María*, estaba persuadido de que los que hicieran los Ejercicios, la sabrían. Hasta el presente no se ha hecho investigación ninguna importante sobre los manuscritos españoles a este respecto. Por eso vamos nosotros a hacer algunas indicaciones, aprovechando los materiales que hemos recogido, al estudiar algunos libros de Horas de la Biblioteca Nacional de Madrid y de alguna otra.

Señalemos ante todo la conocida inscripción de la portada del magnífico salón de Carlos V en el Alcázar de Sevilla. Ha sido reproducida en la *Ilustración Católica* (21 de Julio de 1881), en el artículo del P. Baesten y en *Sevilla monumental y artística*, t. I, 1889, de D. José Gestoso y Pérez. La letra es monacal del siglo XIV, y según todas las probabilidades, de los últimos años del reinado de D. Pedro el Cruel (1350-1369). El texto del Sr. Ges-

toso difiere algo de los otros y vamos a transcribirle aquí por la importancia que en sí encierra.

† Anima: Criste. Santificame: Corpus: Criste saluame: Qua(?): tu: est: Cristus Libame: Acalat... S: Criste: Lauame: Pasos Criste: Confortame: Obenes: Ihesus: Audeme: I Ni Primitas; Separare: Te: Apostol: Madino Defendeme.

Como se ve, en el fondo encierra este texto las invocaciones principales de la famosa oración.

La Biblioteca Nacional de Madrid conserva una preciosísima colección de *Libros de Horas*, que pasan de veinticinco. Los hemos examinado uno por uno y hemos tropezado con esta devota plegaria en cinco de ellos, escritos en el siglo XV. Helos aquí:

Códice R-19, de origen francés: la lleva al folio 217v. y después de la invocación: *In hora mortis voca me*, añade esta otra: *Pone me iuxta te*.

Códice R-12 del siglo XV y también de origen francés. En el dorso dice: «Oficio parvo y otras devociones.» En el folio 1 hay una nota con esta frase: «De la Reyne de Suede». Más tarde perteneció al Cardenal Zelada, que lo legó en su Biblioteca al Cabildo Catedral de Toledo; y de allí vino a parar con otros manuscritos a la Biblioteca Nacional. Al folio 155v se lee: «Oroison pour quand on lieue le precieux corps de Ihesucrist:» Sigue el *Anima Christi*. Después de la invocación: *Passio Christi, conforta me*, viene esta otra: *Sudor uultus Christi uirtuosissimi sana me*; y a continuación de *In hora mortis uoca me*, esta otra: *Et pone me iuxta te*.

Códice V-1-8, de últimos del siglo XV o principios del XVI; también de origen francés. Es el famoso Libro de Horas de Carlos V, que más tarde pasó al Cardenal Zelada; de éste al Cabildo Catedral de Toledo y de aquí a Madrid. La oración está en el folio 321 después del Oficio del Santísimo Sacramento. Falta en ella la invocación *Intra tua vulnera absconde me*: pero existe el aditamento *Et pone me iuxta te*.

Códice V-1-11, del siglo XV; también perteneció al Cardenal Zelada. En el dorso: «Oficio Parvo». Nuestra plegaria va en el folio 36r precedida de la nota de las indulgencias que la concedió el Papa Juan XXII, que existe asimismo en otros manuscritos. Dice así: «Dominus Iohannes papa XXII concessit dicentibus infrascriptam orationem indulgentiam trium milium dierum criminalium et mille dierum venialium in honore Ihesu Christi.» Otros manuscritos reducen la indulgencia a trescientos días. No se conserva la Bula de Juan XXII, pero se cree que fué expedida en Aviñón, entre los años 1316-1334. Las variantes que ofrece el códice que examinamos, son las siguientes: *Salvator mundi adiuua me*, inmediatamente después de la invocación *Passio Christi conforta me*, y la consabida *et pone me iuxta te*.

Códice 6.539 de fines del XIV o principios del XV, de origen español. En el folio I hay este título: «Incipit liber deuocionarius ad laudem et gloriam summe trinitatis totiusque curie celestis, et proponuntur protestationes ad dominum nostrum ihesum Christum.» En el folio VII se lee: «El que dixiere el *Anima Christi*, etc., gana tres años e tres quarentenas de perdón otor-

gados por el santo padre esteuan V.» Y al folio XLVIII: «El santo Padre Steban otorgó mill años e mill quarentenas de perdón a quien dixiere el *Anima Christi*, quando alçaren el cálice.» Nótese que este es el único códice de los conocidos, que atribuye al Papa Esteban V la concesión de las indulgencias a la oración, lo cual es un error evidente, pues habría que admitir que ésta se remonta al siglo noveno. Las variantes de este códice son: *et in hora mortis sucurre me, et pone me iuxta te, ut cum angelis tuis et electis laudem te.*

Los códices precedentes se guardan en la Biblioteca Nacional de Madrid. En la de Menéndez y Pelayo, de Santander, hemos visto otro de mediados del siglo XV, que también contiene el *Anima Christi*. La signatura es R-I 5-12 (en el Catálogo que está publicando el Sr. Artigas en el *Boletín* de dicha Biblioteca, 1922, pág. 93, lleva el núm. 6). La plegaria está en el folio CCLXXXIII, y presenta el aditamento *Sudor uultus sana me*, después de *Aqua lateris Christi laua me*, y el consabido *Pone me iuxta te*.

En la Biblioteca de El Escorial existen bastantes Libros de Horas, descritos por el P. Antolín; pero no desciende el sabio agustino a señalar el punto que nos ocupa. En cambio el P. Fernández en sus *Impresos de Alcalá en la Biblioteca del Escorial* (Madrid, 1916), consigna que en la *Exposición del Pater Noster*, de Fr. Diego de Deza, impresa en 1524, hay una traducción algo libre del *Anima Christi* con esta advertencia: «Oración muy deuota a la eleuación del Corpus Christi trouada por vna persona muy deuota.»

Si se prosiguiera la investigación, se hallaría indudablemente la devota oración en otros códices y libros impresos, anteriores a San Ignacio; pero basta lo dicho, para hacer ver que también en España era conocida antes de la conversión del penitente de Manresa.

En cuanto a su origen parece probable que fuera compuesta en la primera mitad del siglo XIV. El manuscrito Vaticano Palatino 537, procedente de Heidelberg y otro de Seitenstetten, citados ambos por Dreves, dicen que la compuso Juan XXII; y que la Bula, en que la dotó de indulgencias, la expidió el mismo Papa en Aviñón el Jueves Santo del año 1330. A pesar de todo, la cuestión del autor, como decíamos al principio, está aún por resolver.

Z. García Villada.

BIBLIOGRAFÍA

La Eucaristía y la Vida Cristiana.—Estudios de teología y psicología sobrenatural alrededor del Santísimo Sacramento y Comunión. Por el Dr. Isidro Gomá, Pbro. Canónigo de la Iglesia Metropolitana de Tarragona. Barcelona, Librería y tipografía católica, calle del Pino, número 5, 1922. Un volumen en cuarto de páginas X, 519 y 20 de índice sin numerar.

El mejor elogio del libro del Dr. Gomá es la carta del Excmo. Cardenal Secretario de Estado de su Santidad Pío XI, que va estampada al frente, en la cual el Papa acepta gustoso la dedicatoria de la obra que le fué presentada con ocasión del Congreso Eucarístico celebrado este año en Roma. Pareció al Dr. Gomá que ningún comentario mejor podía escribirse sobre la magna asamblea eucarística en la capital del mundo, presidida por el Papa de la restauración universal que todos proclaman como necesaria, que una explanación de la palabra de Jesucristo: *Yo soy el pan de vida*. El Papa tuvo por bueno el pensamiento y su realización.

Y en verdad hay que decir que es libro digno del Papa. Lo es en primer lugar por la materia que en él se trata. Podría llamarse el libro de la vida, no el de la vida eterna, sino el de la temporal, aunque divina y sobrenatural, que vivimos ahora los cristianos. La vida de Dios está ingertada, plantada, radicada en el hombre por Jesucristo, y tiene su alimento en el mismo Jesucristo a quien comemos en la santa Eucaristía, haciéndonos concorporales con El; y tiene su savia en la gracia, que de Cristo se deriva en todos los miembros vivos de la Iglesia, la cual en el Santísimo Sacramento se nos da en su misma fuente. Esto no son palabras, son realidades que constituyen nuestra vida actual, con tanta verdad como nuestra carne y nuestra sangre, y como nuestra misma alma que es principio de toda nuestra vida natural. No es, pues, extraño que la ciencia cristiana haya de explanar una biología y una psicología y una pedagogía sobrenaturales, infinitamente más ricas y difíciles que aquellas que tan profusamente ponderan los sabios de nuestros tiempos en el orden puramente natural.

Porque, por un lado la ciencia de la vida sobrenatural ha de enlazarse y compenetrarse con la teología que nos da con exactitud y certeza las verdades todas que constituyen el ser, causas y efectos de la vida divina en el hombre; por otro lado, como esta vida no está separada de la natural en

sujetos distintos, sino que entrambas convivifican un mismo ser, con perpetua acción y reacción de una sobre otra, también ha de poseer la ciencia de la vida natural con toda perfección, para no confundirlas entre sí, y guiar a la inferior y más débil con las luces y fuerzas de la vida sobrenatural. Juntar en un argumento la verdad de ciencias individualmente tan difíciles, y puestas en los polos extremos de lo natural y sobrenatural, es realmente trabajo digno de ser presentado al sucesor y representante de aquél que reunió en sí y en nosotros las dos vidas *qui fecit utraque unum*. El Papa no rige espíritus separados, ni animales que viven una pura vida natural, sino hombres sobrenaturalizados.

En segundo lugar el libro del Dr. Gomá es verdaderamente papal por el magnífico desarrollo de su tema, tan sublime como acabamos de decir. Es un teólogo el que escribe; es un gran escripturista; es un profundo conocedor de la vida de la Iglesia, de su tradición literaria y de su liturgia; es un fino escudriñador del alma humana y de los caminos que sigue el hombre en la enmarañada vida natural; es además un práctico educador de espíritus sacerdotales, que son la flor de la vida sobrenatural. El Dr. Gomá no es un escritor según el estilo dominante, copioso en traducciones, adaptaciones y otras debilidades mentales; es un autor por derecho propio, con luz suya, energía nativa, dirección consciente y libre, y con aquella dignidad inconfundible de quien sabe adonde va. Sin exageración se puede decir que es uno de los escritores eclesiásticos más sólidos de nuestros días. Cada nueva publicación afianza más su posición literaria, y no decimos su fama, porque desgraciadamente esta pregonera, lo es más de caprichos que de verdaderos méritos. Cada página del presente libro revela la solidez, el nervio, la perennidad, la estructuración del hombre de ciencia, fraguado en el estudio y meditación, y aquella luz serena y apacible, hija de la contemplación de la verdad, que brilla en las altas cumbres del espíritu.

Con esto hemos hablado tanto del autor como del libro, porque creemos ser tan necesario lo uno como lo otro. Si queremos ahora una síntesis de la obra, nos la da el mismo autor con estas palabras: «Sorprender y señalar la acción del Sacramento, cuanto le es permitido barruntar a nuestra pobre inteligencia, en los diversos estados, aspectos y manifestaciones de nuestra vida... Por ello, después de haber estudiado en un capítulo preliminar del libro el concepto de vida cristiana en sus relaciones con el Sacramento, discurrimos en los tres siguientes sobre la misma vida en los tres grandes aspectos de la Eucaristía: Sacramento, Sacrificio y Comunión; para desentrañar, en los sucesivos, los misterios de la vida divina que obra la Comunión eucarística al ponerse la vida de Dios en contacto con la inteligencia, el amor, la libertad, las pasiones, el sentido estético, el carácter, el pecado, la muerte, y esta aspiración profunda a la bienaventuranza que todos sentimos y de la que la Comunión eucarística es dulcísimo gaje (pág. VI).» Cada palabra de esta enumeración responde a un capítulo del libro, y cada capítulo es un tratado copioso de la materia rica y profunda como pocas se pueden encontrar. Con razón dice el autor, que no es un libro de ciencia

sistemática, como los cursos teológicos de las escuelas, ni un manual de piedad al uso, ni una disquisición apologética, sino un amplio comentario eucarístico dentro de las corrientes de la psicología y pedagogía modernas, para hacer ver el entronque de los naturales principios de nuestra actividad espiritual con los altos principios de la teología sacramentaria sobre la Eucaristía, de donde deriva la incomparable fuerza de la práctica de la Comunión como factor de la pedagogía cristiana. Predicadores, educadores, lectores inteligentes y ávidos de páginas sólidas y bien escritas, encontrarán aquí provecho y deleite segurísimo.

No es posible omitir dos palabras sobre el estilo, tan descuidado ordinariamente en libros de esta condición. No es aquí estilo de puras palabras o imágenes, como el de la mayor parte de los que dicen cultivarlo, sino de transparencia de conceptos y riqueza de ideas y textos, hábilmente cogidos por la palabra típica o esencial. Difícilmente se puede encontrar otro más eficaz para inculcar las ideas, ni más derechamente encaminado al puro deleite mental.

IGNACIO CÁSANOVAS, S. J.

INDICE DEL TOMO I

Artículos.

		Págs.
Bover, J. M.	«Mujer, he ahí a tu hijo»	5
	El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis	319
Frías, L.	El patriarcado de las Indias Occidentales.	297
García Villada, Z.	La traslación del brazo de Santa Tecla de Armenia a Tarragona	41, 113 y 215
Gil, H.	Las parroquias de las grandes ciudades	205
Mostaza, M.	El derecho consuetudinario y sus aplicaciones en la legislación	81
Murillo, L.	El ministerio de San Pablo en Antioquía.	273
Ogara, F.	«Resurrexit». — Tertia die.—Secúmdum Scripturas	184
Segarra, F.	Identidad del cuerpo mortal y resucitado	19 y 162
Ugarte de Ercilla, E.	El «Eximio Doctor» y los cristianos modernos	98

Boletines.

Bover, J. M.	Boletín del Nuevo Testamento	125
García Villada, Z.	Boletín de Historia eclesiástica	367
Pérez Goyena, A.	Boletín teológico	229
	Literatura teológica en la oposiciones eclesiásticas antiguas	337

Notas y textos.

Bover, J. M.	Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea	62
	El Corazón de Jesús en la primitiva literatura cristiana	135

		Págs.
García Villada, Z....	Las obras de San Valerio, monje del Vierzo	253
	Nota sobre el origen y el autor del «Anima Christi»	376
Gil, H.	Las Catacumbas	259
March, J. M.	El Venerable Cardenal Belarmino defiende su doctrina y la santidad de San Ignacio de Loyola	51
Ogara, F.	El censo de Quirinio. Apuntes de algunos datos recientes	63
	De Patrología. El «Dittochaeum» de Prudencio	132
Pérez Goyena, A.	Estudios histórico-teológicos. El primer teólogo español que imprimió la *Summa* en verso latino	138
Ugarte de Ercilla, E.	Concesión de grados al Colegio Germánico por el Emperador Fernando II	257

Bibliografía.

Bover, J. M.	Évangile solon Saint Luc	263
Casanovas, J.	La Eucaristía y la Vida Cristiana	380
García Villada, Z....	Corpus Catholicorum	78
	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie	155
Gil, H.	Manual de las Misiones Católicas	150
Ogara, F.	Saint Jean. L'Apocalypse	69
Pérez Goyena, A....	Theologica de Ecclesia	74
	Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains	152
Ugarte de Ercilla, E.	L'idée de verité dans la philosophie de Saint Augustin	158
	El quietismo español. Miguel Molinos	267